جدید ہندوستان میں ذات پات
اور
دوسرے مضامین

جدید ہندوستان میں ذات پات

اور دوسرے مضامین

ایم۔ این۔ سری نواس

مترجم
شہباز حسین

قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان

وزارتِ ترقیِ انسانی وسائل، حکومتِ ہند

ویسٹ بلاک۔ 1۔ آر۔ کے۔ پورم نئی دہلی 110066

Jadeed Hindustan Mein Zaat Paat
Aur Dosrey Mazamin

By

M.N. Sriniwas

© قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

سنہ اشاعت :

پہلا اڈیشن : 1974

تیسرا اڈیشن : 2001 تعداد : 500

قیمت : =/111

سلسلہ مطبوعات : 295

ناشر: ڈائرکٹر قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ویسٹ بلاک ۱ آر کے پورم، نئی دہلی 110066

طابع: میکاف پرنٹرس، ترکمان گیٹ، دہلی 110006

پیش لفظ

"ابتدا میں لفظ تھا۔ اور لفظ ہی خدا ہے"

پہلے جمادات تھے۔ ان میں نمو پیدا ہوئی تو نباتات آئے۔ نباتات میں جبلت پیدا ہوئی تو حیوانات پیدا ہوئے۔ ان میں شعور پیدا ہوا تو بنی نوع انسان کا وجود ہوا۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ کائنات میں جو سب سے اچھا ہے اس سے انسان کی تخلیق ہوئی۔

انسان اور حیوان میں صرف نطق اور شعور کا فرق ہے۔ یہ شعور ایک جگہ پر ٹھہر نہیں سکتا۔ اگر ٹھہر جائے تو پھر ذہنی ترقی، روحانی ترقی اور انسان کی ترقی رک جائے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے انسان کو ہر بات یاد رکھنا پڑتی تھی، علم سینہ بہ سینہ اگلی نسلوں کو پہنچتا تھا، بہت سا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ تحریر سے لفظ اور علم کی عمر میں اضافہ ہوا۔ زیادہ لوگ اس میں شریک ہوئے اور انھوں نے نہ صرف علم حاصل کیا بلکہ اس کے ذخیرے میں اضافہ بھی کیا۔

لفظ حقیقت اور صداقت کے اظہار کے لیے تھا، اس لیے مقدس تھا۔ لکھے ہوئے لفظ کی، اور اس کی وجہ سے قلم اور کاغذ کی تقدیس ہوئی۔ بولا ہوا لفظ، آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ ہوا تو علم و دانش کے خزانے محفوظ ہو گئے۔ جو کچھ نہ لکھا جا سکا، وہ بالآخر ضائع ہو گیا۔

پہلے کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں اور علم سے صرف کچھ لوگوں کے ذہن ہی سیراب ہوتے تھے۔ علم حاصل کرنے کے لیے دور دور کا سفر کرنا پڑتا تھا، جہاں کتب خانے ہوں اور ان کا درس دینے والے عالم ہوں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد علم کے پھیلاؤ میں وسعت آئی کیونکہ وہ کتابیں جو نادر تھیں اور وہ کتابیں جو مفید تھیں آسانی سے فراہم ہوئیں۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اچھی کتابیں، کم سے کم قیمت پر مہیا کرنا ہے تاکہ اردو کا دائرہ نہ صرف وسیع ہو بلکہ سارے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی اس زبان کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور نصابی اور غیر نصابی کتابیں آسانی سے مناسب قیمت پر سب تک پہنچیں۔ زبان صرف ادب نہیں، سماجی اور طبعی علوم کی کتابوں کی اہمیت ادبی کتابوں سے کم نہیں، کیونکہ ادب زندگی کا آئینہ ہے، زندگی سماج سے جڑی ہوئی ہے اور سماجی ارتقاء اور ذہنِ انسانی کی نشوونما طبعی، انسانی علوم اور ٹکنالوجی کے بغیر ممکن نہیں۔

اب تک بیورو نے اور اب تشکیل کے بعد قومی اردو کونسل نے مختلف علوم اور فنون کی کتابیں شائع کی ہیں اور ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے یہ اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔ میں ماہرین سے یہ گذارش بھی کروں گا کہ اگر کوئی بات ان کو نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں نظر ثانی کے وقت خامی دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھٹ
ڈائرکٹر
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، نئی دہلی

اظہارِ تشکر

میں مندرجہ ذیل جریدوں اور انجمنوں کا شکر گزار اور احسان مند ہوں جنھوں نے ازراہِ عنایت مجھے اس کتاب میں اپنے مضامین کو دوبارہ شائع کرنے کی اجازت دی :

Hindustan A note on Sanskritizaton Caste in Modern India	Encyclopaedia Britannica The Journal of Asan Studies North Western University, Evanton, Illionis.
The Nature of the problem of the Indian Unity	The University Grants Commission
Caste, Can they exist in the India of tomorrow ?	The Indian Council of Social work
Village Studies and their significance	The Eastern Anthropologist
The study of disputes in an Indian Village	Unesco Research centre,Delhi
Industrialisation and Urbanisation of Rural Areas	The Indian Sociological Society. Bombay.
Social Anthopology and the Study of Rural and U rban Societies, and the Indian Road to Equality	The Economic Weekly
Varna and caste	The Editors of the Volume, A.R. Wadia;. Essays in Philosophy Presented in his honour

اپنے رفیق کار ڈاکٹر ایم۔ ایس۔ اے۔ راؤ اور شری اے۔ ایم۔ شاہ کا شکریہ ادا کرنا میرا خوش گوار فرض ہے جنھوں نے اشاعت کے لیے اس کتاب کو تیار کرنے میں میری مدد کی۔
شری وی۔ ایس۔ پارتھا سارتھی کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری ہے جنھوں نے ٹائپ اور مسودے وغیرہ کی تیاری میں سہولتیں بہم پہنچائیں۔

دلّی جنوری ۱۹۶۲

ایم۔ این۔ سری نواس

فہرست عنوانات

تعارف

اس کتاب میں جو مضامین شامل ہیں وہ ۱۹۵۲ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیان لکھے گئے ہیں۔ ہر مضمون کسی سیمینار، سمپوزیم یا کسی موقر رسالے یا کتاب کی خصوصی دعوت پر لکھا گیا ہے۔ ایسی صورتوں میں مضمون بھیجنے کے لیے ایک خاص تاریخ معیّن ہوتی ہے اور ہر شخص اس بات سے واقف ہے کہ مقررہ وقت کے اندر مضمون مکمل کرنے میں اکثر اپنے ضمیر سے مصالحت کرنی پڑتی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اکثر مضامین لکھے ہی نہ گئے ہوتے اگر ان کی تکمیل کے لیے وقت مقرر نہ ہوتا۔

یہ مضامین مختلف قسم کے موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں اور میں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ یہ آٹھ سال کی مدّت میں لکھے گئے ہیں۔ قدرتی طور پر اس عرصے میں میرے خیالات میں تبدیلی آئی ہے لیکن میں نے ان مضامین میں بڑا معمولی ردّ و بدل کیا ہے۔ مضمون میں ایک ہیئتی وحدت ہوتی ہے اور اس میں چند پیراگراف کا اضافہ یا کمی ممکن نہیں ہے۔ میرے لیے پرانے لکھے ہوئے مضمون میں تبدیلی کرنے کے بجائے نیا مضمون لکھنا زیادہ آسان ہے۔ اس سے قطع نظر اس کتاب میں شامل بعض مضامین پر خاصی بحث ہو چکی ہے لہٰذا اگر میں اپنے خیالات میں تبدیلی کر لوں تو یہ ان لوگوں کے لیے مناسب نہیں ہوگا جو میرے ان مضامین کے متعلق اظہارِ خیال کر چکے ہیں۔

(۲)

اس کتاب میں شامل پہلا مضمون "جدید ہندوستان میں ذات پات" انڈین سائنس کانگریس کے چوالیسویں اجلاس کے 'انتھروپولوجی' (علم بشریات) اور 'آرکیالوجی' (آثارِ قدیمہ)

کے شعبے کے صدارتی خطبے کے طور پر پڑھا گیا تھا۔ یہ اجلاس کلکتہ میں ، ۱۹۵۷ء میں ہوا تھا۔ اس میں مَیں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جدید ہندوستان کے جمہوری طریقۂ کار، انتظامیہ اور تعلیمی میدان میں ذات پات نے کیا حصّہ لیا ہے۔ مَیں یہ اعتراف کرتا ہوں کہ عوامی زندگی کے بعض شعبوں میں ذات پات کے بڑھتے ہوئے اثرات کو دیکھ کر مجھے پریشانی ہوئی ـــ اس سلسلے میں مجھے محسوس ہوا کہ ملک کے پڑھے لکھے طبقے میں بعض متضاد رُجحانات پائے جاتے ہیں۔ ایک طرف لوگوں میں یہ اعتماد پایا جاتا ہے کہ فرسودہ اور جڑ پکڑی ہوئی سماجی بُرائیوں کو قانون بنا کے ختم کیا جا سکتا ہے، دوسری طرف پڑھے لکھے طبقے میں ان خرابیوں کو دُور کرنے کے لیے نہ صرف کسی عزمِ محکم کا فقدان ہے بلکہ ان کی موجودگی کو برداشت کیا جاتا ہے [1]

جب کلکتہ میں "جدید ہندوستان میں ذات پات" والا مضمون پڑھا گیا تو روزنامہ 'ٹائمز آف انڈیا' نے یہ لکھا کہ میں نے ہندوستان کی عوامی زندگی اور سیاست میں ذات پات کے عمل دخل کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے۔ لیکن اس کے چند ہفتوں کے بعد جو عام انتخابات ہوئے اس کے نتائج نے تمام سوچنے والوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا کیوں کہ نتائج نے انتخاب میں ذات پات کے اثرات کو پوری طرح واضح کر دیا تھا۔ یہ اثرات صرف جنوبی ہند کے اُن علاقوں تک محدود نہ تھے جو ذات پات کے گڑھ سمجھے جاتے تھے بلکہ شمالی ہندوستان کے کچھ حصّوں مثلاً بہار، اُتّر پردیش اور مدھیہ پردیش میں بھی نمایاں تھے۔ عام انتخابات کے فوراً بعد کانگریس ورکنگ کمیٹی نے اپنے اجلاس میں اس امر کا اعتراف کیا کہ ذات پات کے احساسات انتخابات پر بڑی حد تک اثر انداز ہوئے تھے۔ ایک مشہور سیاسی رہنما نے یہ کہا کہ امیدوار خواہ کسی سیاسی پارٹی سے تعلق رکھتے ہوں مگر اصل میں وہ اپنی ذات کے نمائندے تھے [2]

کہا جاتا ہے کہ ۱۹۵۷ء کے عام انتخابات نے ملک کے دانش وروں کو یہ احساس دلایا کہ وہ کون سے اصل محرکات تھے جنھوں نے ووٹروں کو متاثر کیا تھا۔ اسی کی روشنی میں انتخابی مقاصد کے لیے ذات پات کے تعلق سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوششوں کی وسیع پیمانے پر مذمت کی گئی۔ بہر حال مذمت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اپنی پارٹی کے مفاد اور بہتری کے لیے ذات پات کے

---

[1] اس سلسلے میں دیکھیے چوتھا باب۔

[2] ٹائمز آف انڈیا' ۲۱ جنوری ۱۹۵۷ء' اداریہ۔

تعلق سے فائدہ اٹھانے سے احتراز کیا جائے گا۔ بعد میں پنچایتوں اور میونسپلٹیوں کے لیے جو انتخابات ہوئے انھوں نے پوری طرح ثابت کر دیا کہ ذات پات کے اثرات بڑے گہرے اور قوی ہیں[1] ـــــ راجستھان اور آندھرا میں پنچایتی راج کی موجودگی نے ذات پات کو مزید تقویت پہنچائی ہے۔

ذات پات کے اثرات کی شدت کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ ایک بار جو ذات 'پسماندہ' قرار دے دی جاتی ہے وہ کسی بھی حال میں اُن مراعات سے دست بردار نہیں ہونا چاہتی ہے جو اس وجہ سے اسے حاصل ہوتے ہیں۔ میسور کی پس ماندہ طبقوں سے متعلق مقرر کردہ کمیٹی نے اپنی رپورٹ (۱۹۶۱ء) The Mysore Backward Classes Committee Report (1961) میں پس ماندہ ذاتوں کی ایک فہرست شایع کی ہے۔ پس ماندگی کا معیار یہ قرار دیا گیا تھا کہ ایک ذات کی کُل آبادی میں ہائی اسکول میں تعلیم پانے والے طلبا کی تعداد فی ہزار کیا ہے۔ (یہ کام اس امر کے باوجود کیا گیا تھا مختلف ذاتوں سے متعلق صحیح اعداد و شمار دستیاب نہیں ہیں اور یہ کہ کسی ذات کو پس ماندہ قرار دینے کا فیصلہ بلکہ من ملنے طور پر کیا گیا ہے) رپورٹ میں لنگایت ذات کو ایک 'ترقی یافتہ' ذات قرار دیا گیا تھا لیکن ان لوگوں نے اتنا زبردست سیاسی دباؤ ڈالا کہ میسور کی کابینہ نے حکم دیا کہ انھیں پس ماندہ طبقہ قرار دیا جائے۔ کیرالا کی انتظامی اصلاحات سے متعلق کمیٹی نے اپنی رپورٹ (۱۹۵۸ء) The Report of the Administrative Reforms Committee of Kerala (1958) میں بڑی عمدگی کے ساتھ یہ وضاحت کی ہے کہ ذات پات کو پس ماندگی کی بنیاد قرار دینے میں کیا خرابیاں اور خطرات ہیں اور معاشی بنیادوں پر فرد یا افراد کی پس ماندگی کا تعین کرنے میں کیا فائدے ہیں۔ لیکن کمیٹی نے یہ محسوس کیا ہے کہ ابھی اس معیار کو نافذ کرنے کا مناسب وقت نہیں آیا ہے[2] ہندوستان کی صرف دو ریاستیں گجرات اور

---

[1] دیکھیے ایل۔آئی۔ روڈولف L.I. Rudolph کا مضمون "Urban Life and Populist Radicalism" جو جرنل آف ایشین اسٹڈیز (Journal of Asian Studies) کے جلد نمبر ۲۰، شمارہ نمبر ۲، ص ۲۹۷ - ۲۸۳ (مئی ۱۹۶۱ء) میں شایع ہوا۔

[2] پس ماندہ طبقوں کے لیے سرکاری ملازمتوں کی تخصیص (ریزرویشن) کے مسئلے پر ہم نے غور کیا۔ اس ریاست میں ۴۰ فی صد عہدے پس ماندہ طبقوں کے لیے مخصوص ہیں۔ ہریجنوں اور آدی باسیوں کے لیے ۱۰ فی صد کی تخصیص اس کے علاوہ ہے۔ اس ۴۰ فی صد کے اندر یہ اصول طے کیا گیا ہے کہ ایک خاص ذات یا ذاتوں کے گروپ کے لیے ـــــ (باقی فٹ نوٹ اگلے صفحے پر)

مہاراشٹر پس ماندگی کا تعیّن کرتے وقت صرف معاشی پہلوؤں کو نظر میں رکھتی ہیں۔

(۴)

ماہر علم بشریات ذات کی تعریف یوں کرے گا ــــ ایک ایسا طبقہ جو ایک مخصوص ذات ورثے میں پاتا ہے، جس کے افراد اپنی ذات سے باہر شادی نہیں کرتے، جو عام طور پر ایک مقامی گروہ ہوتا ہے اور جو زمانۂ قدیم سے ایک خاص پیشے سے تعلق رکھتا ہے، جو ذات پات کے مقامی نظام میں ایک خاص درجے یا مرتبے کا حامل ہوتا ہے۔ دوسری باتوں کے علاوہ آپسی تعلقات کا انحصار بھرشٹ (ناپاک) یا خالص (پاک) ہونے کے تصوّر پر ہے اور عام طور سے ایک ہی ذات کے لوگ ایک ساتھ بیٹھ کر کھاتے پیتے ہیں۔

مندرجہ بالا تعریف میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک مخصوص ذات کی آسانی سے نشاندہی کی جا سکتی ہے اور یہ کہ یہ گروہ اپنی سماجی حدبندیوں کے اندر رہتا ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ عام طور سے ایک ذات بہت سی ذیلی ذاتوں میں بٹی ہوتی ہے اور ہر ذیلی ذات کے لوگ آپس

ــــ (بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

سرکاری ملازمتوں کا ایک مخصوص تناسب مقرر کر دیا جائے۔

موجودہ طریقہ کار میں کئی طرح کی خرابیاں ہیں۔ پہلی خرابی تو یہ ہے کہ پس ماندہ طبقوں کی فہرست میں شمولیت کے لیے زیادہ سے زیادہ ذاتوں کی طرف سے مسلسل شور مچایا جا رہا ہے اور کس کو پس ماندہ قرار دیا جائے اس کا کوئی تسلی بخش پیمانہ یا طریقہ کار موجود نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان پس ماندہ ذاتوں میں کچھ فرقے ایسے ہیں جو نسبتاً ترقی یافتہ ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو واقعی پس ماندہ ہیں۔ آخرالذکر کا خیال ہے کہ تخصیص کے زیادہ تر فائدے اول الذکر کو پہنچتے ہیں مختلف ذاتوں کے لیے تناسب مقرر کر دینے کے اصول سے بھی اس خامی کی خاطر خواہ اصلاح نہیں ہو سکی ہے۔ تیسرے یہ کہ اس طرح کی تخصیص سے سرکاری ملازموں کے معیار اور تخصیص پر بُرا اثر پڑنا ناگزیر ہے۔ بہر حال سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس طریقہ کار سے تمام طبقوں میں ایک ایسی نفسیاتی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو ذات پات اور فرقہ وارانہ احساس و شعور کو بیدار کرتی اور پائداری عطا کرتی ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر بعض لوگوں نے یہ مشورہ دیا ہے کہ پس ماندگی کے طے کرنے کا معیار معاشی حالات پر ہونا چاہیے محض کسی خاص ذات سے تعلق نہیں۔ یہ مشورہ بڑا پُرکشش ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کہ ہمارے ملک کے ۸۰ فی صد لوگوں کو معاشی طور پر پس ماندہ سمجھنا چاہیے یہ مشورہ اس تاریخی حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ہمارے ملک میں معاشی پس ماندگی زیادہ تر صورتوں میں سماجی پس ماندگی کا نتیجہ اور اس کا پیدا کردہ ہے۔

میں شادی بیاہ کرتے ہیں۔ مختلف ذیلی ٹکڑیوں میں بٹا ہونا غالباً طویل تاریخی عوامل کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے ایک فرد ایک مخصوص گروہ سے متعلق رہا ہے۔ ان عوامل کے طویل مدت تک بروئے کار آنے کی وجہ سے متعدد ایسے گروہ ہیں جو ایک دوسرے سے رشتے قایم کرتے ہیں اور جو عام طور سے ایک محدود جغرافیائی علاقے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ (تاہم یہ بات اونچی ذاتوں کے لوگوں پر پوری طرح صادق نہیں آتی) ایسا ہر گروہ اپنی شناختی حیثیت اور اپنے سے مماثل گروپ سے اپنے تعلقات اور رشتوں کو برقرار رکھتا ہے۔ روایتی حیثیت سے سب سے چھوٹا گروہ آپس میں شادی بیاہ کرنے والی اکائی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس چھوٹے گروہ کی انفرادی حیثیت اس طرح کے دوسرے گروہوں کے مقابلے میں بڑی نمایاں اور واضح ہوتی تھی۔ اس گروہ کے تمام افراد ایک مشترک پیشے یا چند مشترک پیشوں میں مصروف رہتے ہیں اور یہ گروہ سماجی اور روایتی زندگی کی اکائی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس گروہ کے تمام اراکین ایک دوسرے کا پکایا ہوا کھانا کھاتے ہیں، ایک مشترک کلچر کے حامل ہوتے ہیں اور زیادہ تر صورتوں میں اپنی برادری کی پنچایت کے تابع ہوتے ہیں۔ تاہم گذشتہ ساٹھ برسوں یا اس سے زیادہ کی مدت میں مختلف گروہوں کے آپسی تعلقات زیادہ واضح ہوتے چلے گئے اور ذیلی ذاتوں کے درمیان کھڑی مضبوط دیواریں رفتہ رفتہ گرنے لگیں۔ آپس میں شادی بیاہ کرنے والا حلقہ وسیع ہوتا جارہا ہے خاص طور سے جہیز دینے کی وجہ سے کیوں کہ جہیز دینا عام طور سے اونچی ذات کی خصوصیت رہی ہے۔ دوسرے عوامل بھی اثر انداز ہوئے ہیں جیسے برطانوی دورِ حکومت میں ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کی سہولتیں، تعلیم اور روزگار کے لیے شہروں میں لوگوں کا آنا، شہری علاقوں میں مختلف جگہوں اور قسموں کے لوگوں سے میل جول اور مغربی تہذیب کے اثرات وغیرہ۔ نیچی ذات کے لوگوں میں بھی جو اونچی ذات والوں کے مقابلے میں دیہی ماحول اور طور طریقوں کے زیرِ اثر ہیں مختلف ذیلی ذاتوں کے درمیان خلیج کو کم کرنے کے لیے سیاسی عوامل ذمہ دار ہیں۔ لہذا جنوبی ہندوستان کی غیر برہمن ذاتوں کے لیڈر بعض سہولتیں اور مراعات حاصل کرنے اور برہمنوں کی چودھراہٹ کو ختم کرنے کے لیے ایک دوسرے کے نزدیک آئے۔ صرف یہی نہیں ہوا کہ ہر غیر برہمن ذات کی جو اندرونی تقسیم تھی اسے نظر انداز کیا گیا بلکہ تمام غیر برہمن، جس میں جین، عیسائی اور مسلمان بھی تھے، ایک پلیٹ فارم پر متحد ہو گئے۔ اس طرح 'اوکالیگا' (ORKA ligа) کی اصطلاح ان کنڑ بولنے والی کسان ذاتوں پر پوری طرح لاگو ہوتی ہے جو میسور میں رہتے ہیں۔ بہت سی اوکالیگا ذاتیں ہیں جو آپس میں شادی بیاہ بھی کرتی ہیں، مثال کے طور پر "مرا سو"،

" ہلی کر "، " ہالو"، " نونابا" اور " گنگا ڈیکارا " کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیکن سیاسی مقاصد کے تحت
اوکالیگا ذات میں نہ صرف متذکرہ بالا ذاتیں شامل ہیں بلکہ کنٹر بولنے والے 'کنچھاٹیگا' ٹولو (زبان)
بولنے والے بنٹ ور تلگو بولنے والے ریڈی بھی شامل ہیں۔ مراسو اور گنگا ڈیکارا ذاتوں میں خال خال
شادیاں ہوتی ہیں اور اوکالیگا اور کنچھاٹیگا یا بنٹ یا ریڈی ذاتوں میں شادی کا سوال ہی نہیں پیدا
ہوتا ــــ حال تک گنگا ڈیکارا، اوکالیگا پوری طرح ہم آہنگ ذات نہیں تھی لیکن سیاسی سطح پر
جو تعلقات قایم ہوئے ہیں وہ سماجی تعلقات کے لیے ہی راستہ ہموار کر رہے ہیں۔ بہرحال یہ
اثرات بھی ہر ذات کے چند' اونچے اونچے' خاندانوں تک محدود ہیں۔ مختلف لیکن ہم جد ذاتوں
میں چند اونچے خاندانوں کا شادی بیاہ کرنا ایک ایسی مثال بن جاتی ہے جو ابتداً بڑی غیر اہم نظر آتی ہے
لیکن رفتہ رفتہ نچلے طبقے کے لوگ بھی ایسی مثالوں کی پیروی کرنے لگتے ہیں۔

جس نکتے پر یہاں زور دینا ہے وہ یہ ہے کہ سماجی تجزیے کے لیے سیاسی سطح اور سماجی اور
روایتی سطح پر ذات پات کے تصوّر میں فرق کرنا ہوگا۔ آخر الذکر اوّل الذکر کے مقابلے میں کہیں چھوٹی
اکائی ہے۔ انگریزوں نے مقامی خود کار اداروں (جیسے میونسپلٹی وغیرہ) کو تھوڑے سے اختیارات
منتقل کرنے کی جو پالیسی اپنائی اور پس ماندہ طبقوں کو جو مراعات ملیں اس کی وجہ سے ان کو نئے
مواقع ملے۔ ان مواقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے مختلف ذاتیں جیسا کہ روایتی طور پر سمجھا جاتا ہے
ایک دوسرے سے متحد ہو گئیں تاکہ وہ ایک بڑی اکائی یا وجود بن جائیں۔

گزشتہ بیس برسوں میں ناپاکی یا چھوت چھات کے بارے میں جو کٹرپن تھا اس میں
کمی آئی ہے۔ یہ بات شہروں اور قصبوں میں عام طور سے دیکھنے میں آتی ہے لیکن گاؤں میں بھی
ایک نئی طرح کی آزاد خیالی پیدا ہو چلی ہے۔ لیکن اس عمل کے ساتھ ساتھ انتظامیہ اور سیاست
میں ذات پات کے اثرات زیادہ متحرک اور جاندار ہو گئے ہیں۔ بالغوں کے حق رائے دہندگی
اور پنچایتی راج نے بھی ذاتوں کو نئے مواقع عطا کیے ہیں۔ نئے مواقع سے فائدہ اٹھانے کے عمل
میں ذات پات کے نظام میں بھی بعض تبدیلیاں آئی ہیں۔ ضلع یا ریاست کی سطح پر جو ذات
تعداد کے لحاظ سے زیادہ ہوتی ہے وہ سیاست پر کافی اثر انداز ہوتی ہے۔ ریاست میسور کی سیاست
اس وقت تک سمجھ میں نہیں آئے گی جب تک کہ ہم ' اوکالیگا ' اور ' لنگایت ' کی آپسی رقابت کو
ذہن میں نہ رکھیں۔ اس طرح کیرل میں ' نائیر ' (Nair) ' ازہاوا ' (Ezhava) اور ' سیریائی ' (Syrian)
عیسائیوں کے درمیان رسہ کشی ہوتی رہتی ہے۔ آندھرا پردیش میں دو اہم متحارب ذاتیں ' ریڈی '

اور 'کما'۔ مہاراشٹر میں 'مراٹھا' ، 'برہمن' اور مہار، گجرات میں 'بنیا' 'پاٹی دار' اور 'کولی'۔ بہار میں 'بھومیہار' 'کائستھ اور 'راجپوت' ہیں۔ (یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ کسی ریاست کی سیاست کی وضاحت مختلف ذاتوں کی آپسی رقابت کا تذکرہ کر دینے سے ہوجاتی ہے۔ ریاست کی سیاست میں بہت سے محرکات کارفرما ہوتے ہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ذات پات ان میں ایک اہم عنصر ہے۔)

اب ہمیں اس نکتے کی زیادہ وضاحت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ آپس میں شادی بیاہ کرنے اور ایک جیسے رسم و رواج کو اپنانے کے لحاظ سے ذات پات کا جو تصور ہے وہ ذات کے اس تصور سے کہیں مختلف ہے جس کا عمل دخل جدید ہندوستان کے انتظامیہ اور سیاست میں نظر آتا ہے۔ ان ذاتوں میں صرف آپسی تعلقات ہی نہیں ہیں بلکہ بڑے پیمانے پر میل جول بھی ہوتا رہتا ہے۔ گاؤں کے لیڈر وزیروں سے ربط ضبط بڑھاتے ہیں تاکہ انھیں مراعات اور فائدے حاصل ہوں۔ وزیر بھی ان کا خیال کرتے ہیں کیوں کہ الیکشن میں انھیں ان کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ ریاستوں کے اگر سب نہیں تو زیادہ تر وزیر اپنی ذات کے لیڈر رہوتے ہیں اور اس طرح اپنے علاقے کے لیڈر بھی ہوتے ہیں۔ مختلف سیاسی سطحیں کس طرح ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوجاتی ہیں اور اس کا صحیح صحیح عمل کیا ہوتا ہے اس کے لیے خصوصی مطالعے کی ضرورت ہے۔ فی الحال سماجیات اور سیاسیات کے ماہرین اس ہم آہنگی کو ایک طے شدہ امر سمجھتے ہیں۔

اس بات کا ذکر یہاں ناموزوں نہ ہوگا کہ سیاسی میدان میں ذات پات کو کس حد تک عمل دخل حاصل ہے اور اس کے کیا معنی ہیں اور اس کی کیا اہمیت ہے۔ اس کے بارے میں متنازعہ فیہ باتیں کی جاتی ہیں۔ ایک طبقہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ عمل دخل نہ صرف غیر روایاتی ہے بلکہ ذات پات کے تار و پود بکھرنے کا مظہر بھی ہے جب کہ دوسرا اس کو ذات پات کے لچکیلے پن کا ثبوت سمجھتا ہے۔ ڈاکٹر لیچ (Dr. Leach) لکھتے ہیں "ہندوستان اور سیلون میں ہر جگہ پوری پوری ذاتیں ایک سیاسی جتھے کی حیثیت سے ابھرنے کی کوشش میں لگی ہیں۔ لیکن اس رویّے کو ذات پات کی خصوصیت سمجھنا صحیح نہیں ہوگا۔ اگر پوری ذاتیں ایک دوسرے سے مسابقت کرتے ہوئے سیاسی گروہ کا رول اپناتی ہیں تو اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ بعض مشترکہ معاشی اور سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے ذات پات کی روایات سے انحراف بھی کرتی ہیں ـــــ لیکن اس تبدیلی کا احساس نہ ان لوگوں کو ہوتا ہے جو اس عمل میں شریک ہیں اور نہ کسی مبصّر کو ہوتا ہے۔

"اگر کوئی ذات سیاسی گروہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو کیا وہ ذات ختم ہو جاتی ہے؟
ڈاکٹر گاگ (Dr. Gough) کا خیال ہے کہ ایسا ہوتا ہے (ص ۴۴) اور اپنے مضمون کے اختتام (ص ۵۹ - ۵۸) پر انھوں نے ذات پات کی مزدور تنظیم کی تشکیل کی مثال دی ہے۔ اور اس سے نتیجہ نکالا ہے کہ ذات پات کے اثرات اب کم ہو رہے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر یلمان (Dr. Yalman) نے (ص ۸۴) ذات پات کی بنیادوں پر ایک فلاحی انجمن کے قیام کی مثال دے کر بتایا ہے کہ بدلتے ہوئے سماجی ماحول کے مطابق ذات پات نے اپنی شکلیں بدل لی ہیں۔

"میرا اپنا خیال ہے کہ جب کبھی ذاتیں اپنے سے مختلف ذاتوں کے خلاف مسابقت کے لیے مل جل کر عمل کرتی ہیں تو وہ ذات پات کے مسلّمہ اصولوں کی خلاف ورزی کرتی ہیں۔"[1]

ڈاکٹر گاگ کا یہ خیال ہے کہ جب کوئی ذات سیاسی کاموں کو اپنا لیتی ہے تو اس کی نوعیت میں اتنی انقلابی تبدیلی آجاتی ہے کہ وہ ذات پات کے سارے اثرات سے آزاد ہو جاتی ہے۔ میں ان کے اس خیال سے متفق نہیں ہوں۔ جدید میسور کی سیاست میں لنگایت اور اوکالیگا ذاتیں بڑی سرگرم ہیں لیکن جب بیاہ شادی یا خوراک یا ساتھ مل کر کھانے کا سوال پیدا ہوتا ہے تو اپنی متعلقہ ذاتوں کے مقرر کردہ قاعدوں کی پیروی کرتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ قاعدوں میں اتنی سختی نہ رہی ہو جتنی کہ تیس سال پہلے تھی لیکن یہ ختم نہیں ہوئے ہیں۔ اگر ڈاکٹر گاگ کا یہ خیال ہے کہ ایک جدید جمہوری اور صنعتی طرز زندگی میں ذات پات کے اثرات لازمی طور پر ختم ہو جائیں گے تو انھیں اس عمل میں جو تضاد نظر آتا ہے اس کی وضاحت پوری طرح سے کرنی چاہیے تھی اور تضاد کے جو مضمرات ہیں اس کی تفصیل بتانی چاہیے تھی۔

مکرر ایں کہ میں ڈاکٹر لیچ کے اس خیال سے بھی متفق نہیں ہوں کہ مختلف ذاتوں کے درمیان مسابقت "ذات پات کے اصولوں کی خلاف ورزی" ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ذات پات کی بنیادوں پر مختلف محنت کش طبقوں کی تقسیم ذاتوں کے ایک دوسرے پر انحصار کو جنم دیتا ہے

---

[1] دیکھیے: "Aspects of Caste in South India, Ceylon and North West Pakistan" مرتبہ: E.C. Leach, Cambridge, 1960. صفحات ۷-۶

جس کی واضح مثال ججمانی کا طریقہ ہے۔ لیکن ایک دوسرے پر انحصار رکھنے سے اس کی نوعیت نہیں بدل جاتی۔ سیاسی، معاشی اور اونچی سماجی حیثیت حاصل کرنے کے لیے ذاتوں میں آپس میں مسابقت ہوتی ہے۔ تاریخ میں بھی ایسی مثالیں مل جاتی ہیں جن میں فرماں رواؤں کا تعلق کاروباری 'پاکسان' طبقے حتیٰ کہ قبائیلیوں سے بھی رہا ہے۔

(۴)

<u>ورن اور ذات :</u> ہر سماج کا اپنا ایک ڈھانچہ ہوتا ہے لیکن یہ ڈھانچہ مقامی لوگوں کو ہمیشہ ویسا ہی نظر نہیں آتا جیسا کہ ماہرین سماجیات کو ان اعداد و شمار کی بنیاد پر نظر آتا ہے جو وہ بڑی محنت سے جمع اور مرتب کرتے ہیں۔ اس سماج کے افراد اپنے سماجی ڈھانچے کو کس نظر سے دیکھتے ہیں وہ بڑا اہم ہے کیوں کہ اس سے ان کے طور طریقے پر اثر پڑتا ہے۔ اس کے برعکس جب ماہرین سماجیات اپنے ہی سماج کی بعض ٹکڑیوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنے نجی تصورات سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ ہندوستانی ماہرین سماجیات کے ساتھ ایسا ہی ہوا ہے۔ انھوں نے ذات پات کے سنجیدہ نظام کو ورن کے زاویے سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انھوں نے ہمارے سماجی ڈھانچے کے بارے میں جو رائے قایم کی ہے وہ مضحکہ خیز حد تک سیدھی سادی ہے۔ کسی چھوٹے علاقے میں بھی موجود ذات پات کا نظام غیر معمولی حد تک پیچیدہ ہے اور ایک دو باتوں کے علاوہ کہیں ورن سے میل نہیں کھاتا۔ مثال کے طور پر ایک مقامی ذات جو چھتری ہونے کا دعویٰ کرتی ہے، ایک قبائلی گروہ یا نیم قبائلی یا ایک نیچی ذات ہو سکتی ہے جس نے سو برس پہلے سیاسی اقتدار حاصل کر لیا تھا۔ ایک مقامی کاروباری ذات اپنے کلچر کے لحاظ سے شودر ذات سے تعلق رکھنے والی ہو سکتی ہے جس کا ورن آشرم میں بتائے گئے ویش سے کوئی تعلق نہ ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شودر کے زمرے میں آنے والی ذاتیں چاکر نہ ہوں بلکہ زمین کی مالک ہوں اور اس طرح مقامی طور پر کافی بااثر ہوں اور ان کے حلقۂ اثر میں برہمن بھی ہوں۔

مکرر اس کہ ورن آشرم کا نظام بڑا جامد ہے اور آج کے جدید دور میں ذاتوں کے آپسی تعلقات کی نوعیت پر منطبق نہیں ہوتا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہمیشہ ایسا ہی رہا ہے۔ ورن کے مطابق ذات پات ایک غیر متبدل نظام ہے جس میں ہر ذات کا مقام ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا گیا ہے۔ لیکن یہ نظام جس طرح بروئے کار آتا ہے اگر اس کو ذہن میں رکھا جائے تو بہت سی ذاتوں کے صحیح مقام کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا باہمی رشتہ اور مرتبہ کیا ہے؟ یہ بات مبہم ہے

اور اس پر بحث بھی کی جا سکتی ہے۔ یہ صورت اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ ذات پات میں ہمیشہ ایک حد تک حرکت پذیری رہی۔ اس وجہ سے ذات پات کے نظام کے وسط میں ذاتوں کے آپسی مرتبے اور مقام کی نوعیت مبہم ہے، دونوں سروں پر نہیں ـــــ، ایک سرے پر کوئی حرکت پذیری ممکن نہیں ہے اور دوسرے سرے پر تقریباً ناممکن ہے۔ ایک علاقے کے ذات پات کے نظام اور دوسرے علاقے کے نظام میں جو تنوّع ہے ورن آشرم میں اس کا بھی اظہار نہیں ہوتا۔ مختلف علاقوں میں ذات پات کے نظام کے مطالعے کو اوّلیت دی جانی چاہیے اور مختلف علاقوں کے حالات کے مقابلے کے بعد ہی ایسی باتیں کی جا سکتی ہیں جو سارے ہندوستان کے لیے صحیح ہوں۔

اگر ورن پر توجہ مرکوز کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات پات کے نظام میں ایک دوسرے کے مرتبے کے تعیّن کے سلسلے میں معاشی اور سیاسی عوامل کی بجائے سماجی، رواجی اور خصوصیاتی عوامل پر زیادہ زور دیا جائے گا۔ اس کا ثبوت موجود ہے کہ معاشی اور سیاسی طاقت حاصل ہونے کے بعد ذات کی سماجی حیثیت بدل گئی ہے جب کہ ورن کے مطابق سماجی اور رواجی عوامل اوّلین اہمیت کے حامل ہیں اور دوسرے تمام عوامل ضمنی ہیں۔

ورن کا تصور ایک طرف ان توجہات کا نتیجہ ہے جو قدیم ہندوستان کے ادبی مواد کو دی گئی ہے۔ دوسری طرف یہ ہوا کہ جب اسکالروں نے چھان بین شروع کی ان کی رسائی بھی اسی مواد تک ہوئی۔ ذات پات کے مطالعے کے بعد ہی یہ محسوس ہوا کہ ورن ذات پات کی توجیہہ کے لیے ناکافی ہے۔ اس طرح ایسے تصورات اور خیالات بھی پیدا ہوئے جو دستیاب تاریخی اعداد و شمار کو نئے سرے سے سمجھنے میں معاون ہوئے۔

(۵)

سنسکرت تہذیب اور مغربی تہذیب کے اثرات[1]: ان دونوں قسم کے تہذیبی اثرات کو میں نے کورگ اور میسور میں بروئے کار دیکھا ہے اور ایسے ہی اثرات کی موجودگی کے بارے میں ہندوستان کے دوسرے حصوں سے بھی اطلاعیں ملی ہیں۔ قدیم یا سنسکرت کی مذہبی کتابوں میں

---

[1] سنسکرت تہذیب یا سنسکرتیت سے مراد وہ تہذیب اور رسوم و رواج ہیں جن کا ذکر سنسکرت کی مذہبی کتابوں میں ملتا ہے، جس کو قدیم تہذیب بھی کہا جاتا ہے۔ اسی بات کو میں نے بعض جگہ سنسکرتی اثرات کا عمل دخل بھی کہا ہے۔ اسی طرح مغربی تہذیب یا مغربیت جدید تہذیب کے مترادف ہے۔

بتائے گئے رسم ورواج پر عمل کرنے کے بارے میں بہت سے عالموں نے لکھا ہے جدید ہندوستان میں قدیم سنسکرت تہذیب اور جدید مغربی تہذیب دونوں ملی جلی ہیں اور ایک کا ذکر کیے بغیر دوسری کو سمجھنا ممکن نہ ہوگا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ دونوں ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں یا ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ بلکہ صرف یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کی مظہر ہیں۔ سنسکرت کے قدیم اور مغرب کے جدید اقدار اکثر ایک دوسرے سے متصادم ہیں میں اس بارے میں پہلے ہی اظہار خیال کر چکا ہوں۔

سنسکرت تہذیب سماجی حرکت پذیری کے عمل کے ساتھ ساتھ وہ طریقہ بھی ہے جس کے ذریعے یہ حرکت پذیری اپنے کو آشکار کرتی ہے۔ سنسکرت تہذیب کے اثرات کے تحت حرکت پذیری ذات کے اندر ہوتی ہے اور مغربی تہذیب کے اثرات کے تحت ذات سے باہر حرکت پذیری مراد لی جاتی ہے۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مغربیت کے دلدادہ افراد ذات پات کے اثر سے بالکل مبرّا ہیں۔ ذات پات کے اثرات صرف اوپری سطح تک نہیں ہیں۔

عام طور پر اس کے اثرات نظر نہیں آتے ہیں لیکن جب کوئی بحران آتا ہے تو یہ اثرات اُبھر کر سامنے آجاتے ہیں۔ کئی برس پہلے مغربی ہندوستان کے ایک ممتاز سماجی مصلح کے لڑکے نے ایک یوروپین لڑکی سے شادی کی۔ (لڑکے کے ماں باپ دو مختلف ذاتوں کے تھے) اس لیے اس لڑکے کی اپنی کوئی ذات نہ تھی۔ اس کے باوجود لڑکے کے باپ کی ذات کے چند ممتاز افراد نے اس کو اور اس کی دُلھن کو ایک شان دار استقبالیہ دیا۔ اس واقعے میں جو تضاد ہے اس پر ایک طویل تبصرہ کیا جاسکتا ہے جس کے لیے یہاں جگہ نکالنا مشکل ہے۔ یہاں صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہوگا کہ لڑکے کی ماں اپنے سے نیچی ذات کے مرد سے شادی کرکے تقریباً ذات سے باہر ہو جب کہ لڑکے کو اس کے باپ کی ذات والوں نے ایک یورپی لڑکی سے شادی کرنے پر استقبالیہ دیا۔

سنسکرت تہذیب کے اثرات کا عمل سیاسی اور معاشی طاقت کے حصول کے بغیر اور آزادانہ طور پر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں اس خاص ذات کو اوپر اٹھنے میں مدد نہیں ملے گی۔ اس کے برعکس یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ذات اپنے پڑوسیوں میں غیر مقبول ہو جائے۔ مقامی بااثر ذات کے لیڈر اس طرح آگے بڑھنے والی ذات کے افراد کو مار پیٹ کرکے اپنی خفگی اور ناراضگی کا اظہار کر سکتے ہیں۔

بہرحال مار پیٹ کرنا اب آسان نہیں رہا ہے۔ حتیٰ کہ غریب، اَن پڑھ اور نیچی ذات کے

لوگ بھی اپنے قانونی حقوق سے باخبر ہیں[1]۔ لیکن قانونی حقوق کی موجودگی ان کی حالت بہتر نہیں بناسکتی کیوں کہ معاشی طور پر انھیں بااثر اور طاقت ور ذاتوں پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔

بااثر اور طاقت ور ذاتوں نے سنسکرت تہذیب کے اثرات کو تقویت پہنچانے یا کم کرنے میں اہم حصہ لیا ہے۔ ڈاکٹر ڈی۔ ایف۔ پوکاک[2] اور ڈاکٹر اے۔ سی۔ مے ایر[3] نے ایسے دو نمونوں (یعنی برہمن اور چھتری) کی موجودگی کا ذکر کیا ہے جس کی دوسری ذاتوں نے نقل کی ہے۔ سنسکرت تہذیب کے اثرات کے لیے برہمن نمونہ چھتری نمونے کے مقابلے میں زیادہ موزوں تھا۔

مغربی یو۔ پی کے بعض حصوں میں راجپوتوں کو اتنی مقتدر حیثیت حاصل ہے کہ سنڈھ برہمنوں تک نے اس حد تک ان کی نقالی کی کہ اپنے نام کے آخر میں 'سنگھ' کا اعزازی لاحقہ بھی لگانے لگے۔ گجرات کے بارودتوں نے راجپوتی لباس، تلوار اور ڈھال، اپنے حکمران سرپرستوں سے مستعار لے لیا۔

لیکن یہ سمجھنا غلط ہے کہ اگر ویش نمونے کو شامل کرلیا جائے تو صرف دو یا تین نمونے ہوں گے۔ کسی ذی اقتدار اور بااثر کسان ذات کے رہن سہن کے طریقے کی نقالی اس علاقے کے دوسرے لوگ بھی کرسکتے ہیں۔ دہلی سے چند میل کی دوری پر واقع گاؤں میں جو برہمن رہتے ہیں ان کے رہن سہن کا انداز مقامی طور پر بااثر جاٹوں سے ملتا جلتا ہے۔ حتیٰ کہ جنوبی ہندوستان کے گاؤں میں جہاں غیر برہمن کسان ذاتوں کو غلبہ اور اقتدار حاصل ہے وہاں رہنے والے برہمن بھی ان کے انداز،

---

[1] دیکھیے: F.C.Baily کی کتاب: Caste and the Economic Frontier.

[2] دیکھیے: D.F. Pocock کا مضمون "The Movement of Caste" جو Man جلد LV میں شامل ہے۔ مئی ۵۵ء

[3] دیکھیے A.C.Mayor کی کتاب "Caste and Kinship in Central India" شائع شدہ لندن ۱۹۶۰ء، ص ۴۵-۴۴ اور مزید دیکھیے مضمون بعنوان "The dominant Caste in a Region of Central Asia" شائع شدہ "South Western Journal of Anthropoly Vol.XIV.No.4, 1958, p.6-7

طریقۂ زندگی اور اقدار کی پیروی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا میں میسور کے گاؤں میں رہنے والی ایسی برہمن ذاتوں کو جانتا ہوں جو بھیڑیں اور بکریاں پالتی ہیں اور ان غیر برہمنوں کے ہاتھوں فروخت کرتی ہیں جو انھیں ذبح کرنے کے لیے خریدتے ہیں۔ یہ کام کوئی شہری برہمن کبھی نہیں کرے گا۔ لنگایت ذات کے لوگ گوشت سے پرہیز اور اہنسا کے معاملے میں اتنے ہی کٹر ہیں جتنے کہ برہمن لیکن میسور شہر کے آس پاس کے گاؤں میں رہنے والے لنگایت بھی بھیڑیں پالتے ہیں جو ذبح کرنے کے لیے خریدی جاتی ہیں۔ جو سوال میں یہاں اٹھانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ دیہی برہمن برہمنی تہذیب کے شہری اور خانقاہی (مٹھ) مرکزوں (عظیم روایات کے مراکز) سے کٹ کر مقامی طریقۂ زندگی کو (چھوٹی ذاتوں کے) اپناتے نظر آتے ہیں۔ کورگ میں ہونے والے کنڈت بھدر کلی کے تہوار کے موقع پر یہ حقیقت مجھ پر پوری طرح آشکارا ہوئی، جب میں نے دیکھا کہ بھدر کلی مندر کا برہمن پجاری اس شخص کے آگے جس میں دیوی حلول کر گئی تھی ہاتھ جوڑے کھڑا ہے اور منتیں کر رہا ہے کہ وہ گاؤں والوں کے گناہ اور قصور معاف کر دے اور یہاں سے چلا جائے۔ پجاری اس شخص سے خائف نظر آرہا ہے۔ اس شخص کا چہرہ لہولہان ہو رہا تھا کیوں کہ دیوی کے حلول کر جانے کی وجہ سے وہ آپے میں نہ رہا تھا اور زخمی ہو گیا تھا۔ لہٰذا یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ 'عظیم روایات' کے مرکز سے دور برہمنوں کا طور طریقہ مقامی باثر ذاتوں سے متاثر اور ان کے مطابق نظر آتا ہے۔

بہرحال یہ عمل اتنا سہل اور آسان نہیں ہے۔ دیہی ہندوستان میں برہمنوں کے طریقۂ زندگی میں کچھ تبدیلیاں آئی ہیں اور ان کا رہن سہن باثر مقامی ذاتوں کے رہن سہن سے متاثر ہوا ہے لیکن باثر مقامی ذاتوں پر سنسکرت تہذیب کے اثرات نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ مقامی مقتدر ذاتوں کا اثر کسی ریاست کے چند گاؤں یا تحصیل یا ایک ضلع تک محدود ہو لیکن سنسکرت تہذیب کے اثرات کو گذشتہ سو برسوں میں پورے ملک میں باوقار سمجھا جانے لگا ہے۔ روایتی طور پر سیاسی راجدھانیاں، تعلیمی ادارے اور مٹھ وغیرہ سنسکرت تہذیب کے تخلیقی مراکز تھے۔ ان مراکز سے کٹ جانے یا برابر تعلق نہ ہونے کے باوجود برہمن دیہی علاقوں میں سنسکرت تہذیب کے نمائندے بنے رہتے تھے کیوں کہ برہمنوں کی زندگی رسم و رواج میں جکڑی ہوئی ہوتی تھی اور زندگی کا یہی طریقہ ہی صحیح طریقہ سمجھا جاتا تھا۔ صبح اٹھنے سے لے کر رات کو سوتے وقت برہمنوں کی زندگی رسم و رواج کی پابند ہوتی ہے۔ روحانی برتری حاصل کرنے کا صرف یہی طریقہ تھا جس کی وجہ سے انسان آواگون کے چکر سے نجات (مکتی) حاصل کر سکتا ہے ــــ ہندوستان میں ہر جگہ کے برہمن رسوم و رواج

کی پابند زندگی گزارتے ہیں۔ البتہ پجاری اور عامی کی زندگی میں تھوڑا سا فرق ہوتا ہے۔ برہمنوں کے رہن سہن اور طور طریقوں کو ان علاقوں میں بھی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جہاں سیکولر اقتدار پر غیر برہمن ذاتوں کی اجارہ داری ہے۔ اس وجہ سے ایسی ذاتیں بھی سنسکرت تہذیب کی طرف مائل ہوئیں جب کہ برہمنوں پر مقامی بااثر ذاتوں کے طور طریقے کا اثر پڑا۔

(۶)

دیہی مطالعے اور ان کی اہمیت : یہ مضمون اس بات کو واضح کرنے کے لیے لکھا گیا ہے کہ ہندوستانی کسانوں کے کھیتی باڑی کے طریقوں کو اُن کی تکنیکی جانکاری، معلومات کی سطح، قانونی اور سماجی اداروں، مذہب اور طریقۂ زندگی کے سیاق میں ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اُن کے کھیتی باڑی کرنے کے طریقے اُن ماہرانہ جان کاریوں پر مبنی ہوتے ہیں جو ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اگر مخالف نہ سہی مگر انتہائی ناسا عد حالات میں بھی وہ اپنے آپ کو زندہ رکھ سکے اور اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ روایتی طور طریقوں میں اس کا اعتماد ایک حد تک باقی رہا اور نئے طور طریقوں کو اپنانے سے بھی کچھ حد تک کتراتا رہا۔ کسانوں کا تکنیکی طریقہ اس کے سماجی اور مذہبی نظام سے جڑا ہوا ہے اور یہ ایک ساتھ مل کر ایک مربوط اکائی بناتے ہیں۔ کسی بھی ایک اوزار یا ادارے کو رواج دینے سے اس کے اثرات صرف تکنیکی میدان میں ہی نہیں بلکہ سماجی اور مذہبی دوائر میں بھی رونما ہوں گے۔ کسانوں کی روایتی تہذیب بے حد مربوط ہے اور کسی ایک طریقے کو ترک کر دینے یا اس کے متبادل طریقے کو رواج دینے سے دوسرے میدانوں میں بھی تبدیلیاں آئیں گی۔ وہ انتظام کار (ایڈمنسٹریٹر) جو کسانوں کے زرعی یا صفائی ستھرائی یا کسی اور طریقے کو بدلنا چاہتے ہیں انھیں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے۔ کسان کسی ایسے نئے اوزار کو اپنانے سے احتراز کر سکتے ہیں جس کی کارکردگی کو وہ دیکھ بھی چکے ہوں کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس سے دونوں جنسوں کے درمیان روایتی طور پر محنت کی تقسیم کے تسلیم شدہ اصول میں گڑبڑی پیدا ہو جائے۔

اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ کسان ذہین ہوتا ہے۔ لیکن اس کی ذہانت زیادہ تر لوگوں کی طرح تہذیبی طور پر منظور شدہ طریقوں کے اندر کام کرتی ہے۔ کسانوں کی مشکلیں خاص طور پر اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ جو تہذیب صدیوں سے ان کے کام آتی رہی ہے وہ کم از کم جزوی طور پر نئی معلومات، نئی ٹکنالوجی، نئے سیاسی طریقوں اور آبادی میں اضافے کی وجہ سے پرانی ہو گئی ہے۔ س تہذیب کو اس حد تک بدلنا کہ وہ نئے حالات کے مطابق ہو جائے، اس کے ذہنی، مادّی اور

اخلاقی ذرایع سے باہر ہے۔ اس کارِ عظیم کو پورے ملک کو مجموعی طور پر سرانجام دینا ہوگا اور اس سلسلے میں حکومتِ ہند پر خاص ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

(۷)

ہندوستان کی ہم آہنگی کے مسئلے کی نوعیت: ہندوستان کی وحدت کے تصوّر کا اظہار زمانۂ قدیم سے ہندو دھرم میں ہوتا ہے لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ متعدد مذہب والے ایک ملک میں یہ تعریف کافی نہیں ہے۔ دراصل ہوتا یہ ہے کہ کوئی نشان یا تصوّر جو کسی خاص مذہب والوں کو ایک ڈوری میں باندھتا ہے وہ انھیں دوسرے مذاہب کے لوگوں سے الگ اور دُور بھی کر دیتا ہے۔

صرف انگریزوں کے ہی زمانے میں ہندوستان ایک سیاسی وحدت بنا۔ گذشتہ ڈیڑھ سو برسوں کی تکنیکی ترقی کی وجہ سے انتظام اور رسل و رسائل کا ایک ایسا جال پھیلایا جا سکا جو سارے ہندوستان پر محیط تھا۔ لیکن یہ جال ہر علاقے میں موثر طریقے سے نہ پھیلایا جا سکا۔ بعض سرحدی علاقوں اور نیفا میں انتظامیہ کا عمل دخل واجبی تھا۔ حتیٰ کہ وہ گاؤں بھی جو شہر یا قصبے سے پندرہ بیس میل دُور تھے وہ اپنے روزانہ کے کاموں میں آزاد تھے اور اکثر یوں ہوتا ہے کہ گاؤں والے بڑے سنگین جرائم کو پولیس سے چھپا لیتے تھے۔

انگریزوں کی حکومت میں لگ بھگ چھ سو دیسی ریاستیں تھیں جو اپنے اندرونی معاملوں میں خود مختار یا نیم مختار تھیں۔ جو نکتہ میں یہاں اٹھانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جس طرح کا انتظامی جال سارے ہندوستان میں پھیلا ہوا تھا اور جو بہت سی دیسی ریاستیں ملک میں موجود تھیں اس کی وجہ سے ہندوستان ایک ڈھیلی ڈھالی سیاسی وحدت میں بندھا ہوا تھا۔

انگریزوں کے دورِ حکومت میں ہی تعلیم یافتہ ہندوستانیوں پر یوروپین ممالک میں بڑھتی ہوئی قومیت کے اثرات پڑنا شروع ہو گئے تھے۔ انگریز حاکموں کی موجودگی نے مغربی تعلیم یافتہ ہندوستانیوں میں اتحاد پیدا کیا اور ان میں یہ احساس پیدا کیا کہ وہ اپنے اوپر خود حکومت کر سکتے ہیں اور غیر ملکیوں کو ان پر حکومت کرنے کا حق نہیں ہے۔ یہ احساس رفتہ رفتہ ایک طاقت ور تحریک بن گیا جس میں ملک کے مختلف حصوں کے لوگ، مختلف زبانیں بولنے والے، مختلف مذہب کے ماننے والے اور مختلف ذاتوں سے تعلق رکھنے والے شامل ہو گئے۔ لیکن شروع سے ہی کچھ ایسے لیڈر بھی تھے جو مجموعی طور سے پوری قومی تحریک سے ہم آہنگ نہیں ہوئے اور آبادی کے ایک خاص طبقے یا خاص علاقے کے ترجمان بنے رہے۔ پاکستان کا قیام اسی علیحدگی پسند رُجحان کا

نتیجہ تھا۔ علیحدگی پسندی کا رجحان ابھی باقی ہے اور بہت دنوں تک باقی رہے گا۔ اس حقیقت کا سامنا کرنا ہوگا کہ جہاں تک ملک کے زیادہ تر لوگوں کا تعلق ہے ان کے لیے متحدہ ہندوستان کا تصور ایک نیا تصور ہے اور اسے حقیقت بننے میں کچھ وقت لگے گا۔ دیہات کے غریب لوگوں کا سماجی حلقہ ان کے گھر سے پندرہ بیس میل کے اندر محدود ہوتا ہے۔ (۱۹۴۸ء میں ایک گاؤں میں جو بس کے ذریعے میسور شہر سے بیس میل کی دوری پر واقع تھا، رہنے والے ایک ذہین مسلمان نے جناح اور نہرو کا نام نہیں سنا تھا۔ وہ صرف گاندھی کے نام سے واقف تھا) ظاہر ہے کہ متحدہ ہندوستان کی تعمیر ایک دن میں نہیں ہوگی۔

اس سلسلے میں اس بات کا احساس ضروری ہے کہ قومی 'خود آگاہی' جلد پیدا نہیں ہوتی۔ یہ مختلف شکلوں میں جنم لیتی ہے۔ مذہب، فرقہ، ذات، زبان، علاقہ، شہر اور گاؤں سبھی خود آگاہی کو بڑھاوا دیتے ہیں۔ ایک مختلف النوع اور وسیع و عریض اکائی یعنی ہندوستان کی وفاداری کے مقابلے میں مندرجہ بالا چیزوں میں سب نہیں تو زیادہ تر فوری توجہ طلب کر لیتی ہیں۔ چند برسوں کے بعد ہی وفاداریوں کی مناسب درجہ بندی ہو سکے گی اور ہندوستان کی وفاداری کے تئیں مقامی یا فوری وفاداریوں کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔

کچھ لوگ یہ سوچتے ہیں کہ ہندوستانیوں کی صرف ایک وفاداری، ہندوستان کے تئیں وفاداری ہونی چاہیے، تمام دیگر وفاداریاں ان کے لیے قابلِ برداشت نہیں ہیں۔ لیکن یہ رویّہ حقیقت پسندانہ نہیں ہے۔ غالباً 'موناکو' کو چھوڑ کر دنیا میں کوئی بھی ایسا ملک نہیں ہے جہاں لوگوں کی ریاست کے تئیں تنہا وفاداری ہو۔ لہٰذا ایک امریکی شہری اس ریاست سے بھی تعلق رکھتا ہے جہاں وہ رہتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ ایک مخصوص چرچ، مخصوص سماجی حلقہ، یونیورسٹی شہر، پڑوس اور کلب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ ایسی وفاداریاں افراد کو ذہنی تسکین دینے کے علاوہ تعمیر و ترقی کا صالح جذبہ بھی پیدا کر سکتی ہیں۔ مثلاً اپنے علاقے کے تئیں وفاداری کا جذبہ اس علاقے کو ترقی دینے کا زبردست محرک بن سکتا ہے۔ علاقہ پرستی کا مطلب یہ ہے کہ ایک علاقے کے لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کے علاقے کو نظر انداز کیا گیا ہے اور اسے ترقی دینے کی ضرورت ہے۔ اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ وہ اپنی اجتماعی غربت کو ناگزیر نہیں سمجھتے بلکہ ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو ان کی اپنی کوششوں اور حکومت کی امداد سے دور ہو سکتی ہے۔

جہاں تک ہمارے دیہی علاقے کے لوگوں کی اکثریت کا تعلق ہے یہ جذبہ ان کے سوچنے

کے انداز میں ایک انقلابی تبدیلی کا مظہر ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسے جغرافی علاقے سے اپنے آپ کو ہم آہنگ سمجھتے ہیں جو ان کے گاؤں یا تحصیل سے بڑا ہے اور اس کی ترقی کے لیے وہ ذات، فرقہ یا مذہب کے تئیں وفاداری سے الگ قسم کی وفاداری کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے ماسوا ایک ایسے ملک میں جس کی آبادی ۷۵ فی صد ناخواندہ ہے، منصوبہ بندی کا تصور کس طرح عام آدمیوں تک پہنچ سکتا ہے؟ جب وہ کوئی سڑک، پل یا تالاب بنتے یا اپنے گاؤں میں یا آس پاس کوئی کارخانہ تعمیر ہوتے ہوئے دیکھیں تب ہی منصوبہ بندی ٹھوس شکل میں ان کے سامنے آسکتی ہے۔ ایسی ٹھوس مثالوں کے بغیر نہ ان کے احساسات کو جگایا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان میں کوئی جوش و جذبہ پیدا کیا جا سکتا ہے۔ جمہوری منصوبہ بندی کے لیے عوامی جوش و خروش ناگزیر ہے۔ جب ایک بار یہ محسوس کر لیا جائے گا کہ 'علاقہ پرستی' ترقیاتی کاموں میں بے حد معاون ثابت ہو سکتی ہے، تب منصوبہ بندی کرتے وقت علاقائی مانگوں اور ضرورتوں پر غور کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہ ہوگی۔ اس رویّے میں خطرہ یہ ہے کہ اس کے فائدے اتنی تھوڑی مقدار میں ملتے ہیں کہ اس کی بنیاد پر معیشت کو آگے بڑھانا بڑا مشکل ہو جاتا ہے، لیکن جمہوری منصوبہ بندی تو مشکلوں سے بھرپور ہوتی ہی ہے۔

ظاہر ہے کہ قومی ذرائع کی تقسیم میں ایک بڑا حصّہ معاشی ترقی کے لیے مخصوص کرنا ہوگا۔ اس بات کو پلان کی معاشی بنیاد سمجھنا چاہیے لیکن بقایا حصّے کو اس طرح خرچ کیا جائے جس سے متوازن علاقائی ترقی ہو اور پس ماندہ علاقوں کو خاص طور سے ترجیح دی جائے۔ اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ علاقوں کی مختلف سطحیں ہیں اور کسی خاص ترقیاتی سیاق میں ہر علاقہ واری سطح کی اپنی ایک اہمیت ہے۔ لہٰذا وہ علاقہ جہاں کھیتی باڑی یا پانی کی سپلائی یا صفائی کا انتظام کرنا ہے، اس کی حیثیت و اہمیت اس علاقے سے بالکل مختلف ہوگی جہاں فولاد کا کارخانہ کھولنا ہے۔ بہتر بیج اور کھاد ہر ضلع کے لیے ضروری ہے لیکن فولاد کا کارخانہ ہر ریاست میں نہیں کھولا جا سکتا۔ ضلع کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

پہلا باب

جدید ہندوستان میں ذات پات

اس مضمون میں یہ دکھانا اور ایسے شواہد پیش کرنا ہے کہ گذشتہ ایک صدی یا اس سے زائد مدّت میں ذات پات نے اپنے اثر و نفوذ کے نئے میدان تلاش کر لیے ہیں۔ جس طریقے سے انگریزوں نے ہندوستانیوں کو سیاسی اقتدار سونپا، اس کی وجہ سے ذات پات نے سیاسی نوعیت اور اہمیت اختیار کر لی۔ ہندوستان کی آزادی کے بعد پس ماندہ طبقوں خصوصاً ہریجنوں اور آدی باسیوں کو جو دستوری تحفظات دیے گئے اس نے ذات پات کو نئی زندگی بخش دی۔ غالباً یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ زیادہ تر سیاسی پارٹیاں (جماعتیں) بشمول انڈین نیشنل کانگریس ملک میں ایک غیر طبقہ واری سماج قایم کرنے کی مدعی ہیں مگر ملک کی موجودہ صورت حال اس کے برعکس ہے۔

انگریزوں سے پہلے ملک کا سیاسی نظام مختلف واضح علاقوں میں بٹا ہوا تھا اور ایک راجہ کے علاقے کی حدیں متعین تھیں۔ اس سردار یا راجہ کے اوپر بادشاہ یا سمراٹ کا مقرر کردہ نائب یا صوبے دار یا خود سمراٹ ہوتا تھا۔ راجہ یا سردار کے نیچے ہر گاؤں کے سرپنچ ہوتے تھے۔ راجہ یا سردار کے علاقے کی سرحدیں بدلتی رہتی تھیں، کبھی اس کا علاقہ گھٹ جاتا تھا اور کبھی بڑھ جاتا تھا اور اس کا انحصار اس کی اپنی اور آس پاس کے دوسرے راجاؤں کی فوجی طاقت پر یا سمراٹ یا اس کے نائب کی سختی اور تندہی پر تھا کہ وہ کس حد تک اپنے اختیار یا اقتدار کو بروئے کار لا سکتا ہے۔ بہرحال علاقے کی یہ سرحدیں چاہے بدلتی رہتی ہوں مگر کسی ایک وقت میں وہ مختلف راجاؤں کے علاقوں میں رہنے والوں کے درمیان ایک موثر رکاوٹ کا کام دیتی تھیں۔ قدرتی طور پر ایسے سیاسی نظام نے ذات پات کے رشتوں کی افقی توسیع پر سخت بندشیں عائد کر دی تھیں۔ مختصراً یہ کہ سیاسی حدبندیوں

نے مختلف ذات پات کے لوگوں کے لیے سماج میں ابھرنے اور پھیلنے کے حدود متعین کر دیے تھے۔[1] چونکہ علاقائی حد بندیاں یا سرحدیں ادلتی بدلتی رہتی تھیں اس لیے تہذیبی رشتے اور تعلقات اکثر ان سیاسی حد بندیوں کے اندر محدود نہ رہتے تھے۔ تہذیبی اور سیاسی حد بندیاں ایک ہوں، یہ بات مجموعی طور سے ہندوستان کی تاریخ میں ایک نیا عنصر ہے اور اس اصول کو ریاستوں کی تنظیم نو کے کمیشن کی رپورٹ میں واضح طور سے تسلیم کیا گیا ہے۔

سیاسی نظام کی وجہ سے جو علاقائی حد بندی معرض وجود میں آگئی تھی اس کا ایک قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ چونکہ ایک ذات کے لوگ دوسرے علاقے کے ہم ذات سے راہ ورسم نہیں رکھ سکتے تھے اس لیے ایک ہی علاقے کے مختلف ذاتوں کے لوگوں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کا رجحان پیدا ہوا۔ اس ایک دوسری وجہ بھی تھی۔ ایک ذات ایک خاص کام کرنے میں ماہر تھی۔ لہٰذا اسے اپنی روزی حاصل کرنے کے لیے دوسری ذات کے کام پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔ پھر یہ بات بھی تھی کہ ایک ذات کے لوگ ان تمام اشیاء اور خدمات کے خواہاں تھے جو دوسری ذات کے لوگوں سے دستیاب ہوسکتی تھیں اور اس لحاظ سے ایک ذات کے تمام افراد میں آپس میں مسابقت بھی ہوتی تھی اور اس کا مطلب یہ بھی تھا کہ ان میں آپس میں کش مکش بھی ہو۔ معاشی رشتے اور تعلقات ذات پات کی بندشوں کو کاٹ سکیں اس رجحان کی حمایت سیاسی اور مذہبی رشتوں سے بھی ہوتی تھی۔ ہندوستان میں برطانوی حکومت کے تسلط کے بعد ذاتیں علاقائی حد بندیوں سے آزاد ہوگئیں اور انگریزوں سے پہلے جو سیاسی نظام تھا وہ ختم ہوگیا۔ انگریزی حکومت نے بوتل میں مقید جن کو آزاد کر دیا تھا۔

ہندوستان میں سڑکوں کی تعمیر، ریلوے اور ڈاک وتار کا آغاز، سستے کاغذ کی دستیابی اور خصوصاً علاقائی زبانوں میں چھپائی کی سہولتوں نے ذاتوں کو اپنے آپ کو اس طرح منظم کرنے کے مواقع فراہم کیے جتنا کہ وہ پہلے کبھی نہ تھیں۔ ایک پوسٹ کارڈ کے ذریعے ذات یا برادری کے تمام لوگوں کو اطلاع دی جاسکتی تھی کہ ایک میٹنگ بلائی گئی ہے۔ ریل گاڑیوں کے ذریعے دور دراز

---

[1] بہرحال کیرالا میں نمبودری پدبرہمنوں کے اپنی ذات والوں سے تعلقات علاقائی حد بندیوں کے پابند نہ تھے۔ دیکھیے ڈاکٹرای۔ ملیر (Dr. E. Miller) کا مضمون 'شمالی کیرالا کے دیہات کی ساخت' (Village Structure in North India) جو میری مرتبہ کتاب 'ہندوستان کے دیہات' (India's Villages) میں شامل ہے۔ بمبئی، ۱۹۶۰ء۔

کے گاؤوں میں منتشر ایک ذات کے لوگ حسب موقع اور ضرورت ایک جگہ جمع ہو سکتے تھے۔ سستے اخباری کاغذ کی دستیابی کی وجہ سے ایسے اخبارات نکلنے لگے جو کسی مخصوص ذات کے ترجمان تھے اور جن کا مقصد اپنی ذات کے مفادات کی حفاظت اور ترقی تھا۔ یہ بات اکثر کہی جاتی ہے کہ ریلوے اور کارخانے کھانے پینے کے معاملے میں اور ملنے ملانے کی دوسری صورتوں کے لیے چھوت چھات میں کمی لانے کے باعث بنے ہیں۔

مگر یہ تصویر کا ایک ہی رُخ ہے۔ سستے اخباروں کی اشاعت کی وجہ سے ذات پات کے جھگڑے ان میں جگہ پانے لگے اور ان کی حیثیت ایک ریکارڈ کی سی ہو گئی۔ اس طرح ان نزاعات نے قوانین اور نظیروں کی شکل میں ایک مستقل جگہ حاصل کرلی جو اب تک بڑے بوڑھوں کے حافظے میں محفوظ تھے اور جنھیں وہ بھول بھی سکتے تھے یا حافظے کی کمزوری کی بنیاد پر انھیں رد بھی کیا جا سکتا تھا۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ گجرات کی بہت سی ذاتوں نے اپنے 'دستور' طبع کرائے ہیں۔

انگریزی راج نے ذات پات کے نظام پر کیا اثرات ڈالے ہیں اس کے بارے میں پروفیسر جی۔ ایس۔ گھوریے نے بڑی قابلیت اور علمیت کے ساتھ اپنی کتاب میں بحث کی ہے[۵] اور میں ان مباحث کو دُہرانا نہیں چاہتا، تاہم میں اپنی بات کی تائید میں اس مواد سے پوری طرح فائدہ اٹھاؤں گا جو انھوں نے اکٹھا کر دیا ہے۔

یہ بات عام طور سے تسلیم کی جاتی ہے کہ انگریزوں نے برِّصغیر ہند میں دیوانی اور فوجداری کے جو قوانین نافذ کیے ان کی وجہ سے ذات یا برادری کی پنچایت کی زیادہ تر طاقت سلب ہو گئی۔ انگریزوں نے انصاف کا ایک اور اصول نافذ کیا جو یہ تھا کہ ہر انسان قانون کی نظروں میں برابر ہے اور جو جُرم کیا گیا ہے اس پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کس شخص نے یہ جُرم کیا ہے یا کس ذات کے شخص کے خلاف کیا ہے۔ اس سلسلے میں اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ اگر کچھ کسانوں نے قانونی عدالتوں سے رجوع کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ برادری کی پنچایت کا خاتمہ ہو گیا۔ کسان انصاف کے ان دونوں اداروں سے استفادہ کرتے رہے۔ قدیم پنچایتیں خواہ وہ برادری کی ہوں یا گاؤں کی اب بھی ہندوستان کے بہت سے حصوں میں موجود ہیں۔ پنچایتوں کے احیاء کی تمام اسکیموں کے

---

۵ 'ہندوستان میں ذات اور طبقہ' جی۔ ایس۔ گھوریے۔ بمبئی ۱۹۵۲ء

(G.S. Ghurye, "Caste and Class in India", Bombay, 1902.

لیے یہ بات اہمیت رکھتی ہے۔ ملک کے بعض حصّوں میں انگریزی حکومت کی وجہ سے بعض ایسی معاشی طاقتیں اُبھر آئیں جنھوں نے روایتی نظام کو درہم برہم کر دیا مگر اس کا لازمی نتیجہ یہ نہیں نکلا کہ اس کی وجہ سے ذات پات کا نظام بھی کمزور ہوا بلکہ اس بات پر بحث کی جاسکتی ہے کہ اس طرح انتشار پیدا ہونے کی وجہ سے ہر طرف ذات پات کے احساس میں شدّت ہی پیدا ہوئی۔ نیچی ذات کے ایک آدمی نے نئے مواقع کی دستیابی کی وجہ سے دولت کمائی اور اپنی حیثیت کو دوسری ذات کے مقابلے میں بہتر اور اونچا بنانے کی کوشش کی۔ اس کا نتیجہ دوسری ذات والوں کی طرف سے مخالفت کی صورت میں نکلا۔ بعد میں اس صورتِ حال سے مفاہمت کر لی گئی مگر اس سے جو وقتی مخاصمت اور مخالفت پیدا ہو گئی تھی اس میں کمی نہیں آئی۔

اس کے سوا یہ بات بھی اہم ہے کہ نئی دولت مند ہونے والی ذاتوں نے اپنے لیے ایک بہتر اور اعلیٰ مرتبہ حاصل کرنے پر ہی زور دیا اور انھوں نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ ذات پات کو ہی ختم کر دیا جائے۔ لہٰذا یہ درست ہے کہ انگریزوں کے دورِ حکومت میں جو معاشی طاقتیں بروئے کار آئیں ان کی وجہ سے ذات پات کے نظام کے اندر حرکت اور تبدیلی آئی۔ مگر اس کی وجہ سے غیر طبقہ داری سماج کے قیام کے سلسلے میں کوئی قدم نہ اٹھایا جاسکا۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر ایف۔ جی۔ بیلی کے ایک جائزے کا حوالہ دوں گا جو انھوں نے اڑیسہ[1] کے ایک گاؤں کا کیا تھا۔ بِسی پارا میں دیسی شراب کی بکری سے متعلق اس وقت کی حکومتِ بنگال نے (اڑیسہ اس وقت بنگال کا حصّہ تھا) جو پالیسی اپنائی اس سے وہاں کی دو نیچی ذاتیں 'بوڈ' اور 'گنجام'، جو شراب کی کشید کا کام کرتی تھیں اچانک دولت مند بن گئیں۔ ان دونوں ذاتوں کی خوش حالی سے گاؤں میں عدمِ توازن پیدا ہو گیا کیوں کہ دونوں ذاتیں اس بات کی مدّعی تھیں کہ انھیں پہلے کے مقابلے میں زیادہ عزّت و افتخار حاصل ہو۔ پہلے اس گاؤں میں 'واریر' ذات کے لوگ ساری زمین کے مالک تھے، لیکن ۱۹۱۰ء تک جبکہ یہاں نشہ بندی رائج کی گئی 'بوڈ' ذات کے لوگوں

---

[1] ڈاکٹر ایف جی بیلی (Dr. F.G. Baily) نے اڑیسہ کے پھول منی ضلع کے ایک گاؤں بسی پارا کے حالات کا ۱۹۵۲-۵۳ء میں جائزہ لیا تھا۔
دیکھیے ان کی کتاب 'ذات پات اور معاشی حدود' (Caste and Economic Frontier)
شایع شدہ مانچسٹر، ۱۹۵۷ء

کے پاس دوسروں کے مقابلے میں سب سے زیادہ زمین تھی۔ زمین وجائداد کا مالک بن جانے کے بعد ان دونوں ذاتوں کے لوگوں نے اپنے رسم ورواج اور مذہبی رسوم کی ادائیگی شاستروں کے مطابق کردی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ دکھانا چاہتے تھے کہ ان کا تعلق اونچی ذات سے ہے۔[1]

شراب کشید کرنے والی دو ذاتیں اپنے کو اوپر اٹھانے میں کامیاب رہیں لیکن ذات باہر لوڈ ذات، جو اچھوت سمجھی جاتی ہے، کے لوگوں نے کھالوں کی تجارت سے روپیہ کمایا مگر قدیم شاستروں میں بیان کیے گئے رسم ورواج کو اپنانے سے انھیں کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ ذات پات کے نظام میں اونچا درجہ حاصل کرنے کے ان کے دعوے کی ہر شخص نے مخالفت کی جس میں دوسری اچھوت ذاتیں (جیسے بھنگی وغیرہ) بھی شامل تھیں کیوں کہ ان کی معاشی حالت بہتر نہیں ہوئی تھی۔

ذات باہر لوڈوں کے تعلقات تمام مقامی ذات کے لوگوں سے روز بروز خراب ہوتے جارہے ہیں۔ اب وہ سرکاری افسروں اور عدالتوں کی مدد سے اپنے وہ حقوق حاصل کرنا چاہتے ہیں جو دستورِ ہند نے انھیں دیے ہیں۔ اگر اچھوت ذاتوں میں کسی ذات کی مجموعی حیثیت اور حالت بہتر ہوجاتی ہے تو اس سلسلے میں سب سے بڑی مشکل یہ ہوتی ہے کہ مختلف ذاتوں میں کشیدگی پیدا ہوجاتی ہے۔

معاشی خوش حالی کی وجہ سے سماجی حالت کی بہتری کے مواقع بھی پیدا ہوئے۔ اس طرح جو ذات خوش حال ہوجاتی وہ اونچی ذات کے رسم ورواج کو اپنا لیتی، اس سے اس بات کی ضمانت ہوگئی کہ یہ حرکت پذیری کسی انقلاب کا باعث نہیں بنے گی لیکن زیادہ تر اچھوت ذاتیں اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ اس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اچھوتوں کا مسئلہ دوسری نیچی ذاتوں سے مختلف ہے۔ آخرالذکر اپنے آپ کو اوپر اٹھا سکتی ہیں مگر مؤخرالذکر نہیں۔[2]

انگریزوں نے ہر دس سال کے بعد مردم شماری کا جو طریقہ رائج کیا تھا اس میں ذات کا اندراج بھی کیا جاتا اور یہ خانہ پُری غیر محسوس طور پر سماجی حالت اور حیثیت کو بدلنے میں ممد ومعاون

---

[1] دیکھیے کتاب محولہ بالا۔ باب دوم

[2] دیکھیے ڈاکٹر اے۔ سی۔ مایر (A.C.Mayer) کا مقالہ "Some Historical Aspects of the Caste" (ذات پات کے چند تاریخی پہلو) جو "South Western Journal of Anthropology" میں شایع ہوا ہے۔ ۱۹۵۶ء۔ ص ۱۲۹، "... بالے ذات کے لوگ شودر یعنی ورن سے نکل کر شودر ورن میں شامل ہونے کی کوشش کر رہے ہیں۔"

بن گئی۔ خوش حال نیچی ذاتوں اور ان ذاتوں نے بھی جو خوش حال نہیں تھیں، نے اپنے لیے سنسکرت کے نئے اور بھاری بھرکم نام رکھ لیے۔ مردم شماری میں ذات پات کا اندراج اس جد و جہد کا ایک حصہ بن گیا کہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ بہتر سماجی حیثیت حاصل کی جائے۔ انگریزوں کی حکومت وقتاً فوقتاً نیچی ذاتوں کو معاشی فائدے پہنچاتی رہتی تھی مگر یہ فائدے زیادہ تر ان ذاتوں کو پہنچتے رہے جو اس نظام میں اوپر تھیں۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اوپر جو مثالیں دی گئی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ چھوت چھات کی وجہ سے اونچی ذات کے لوگوں نے اپنے آپ کو شراب یا کھالوں کے کاروبار سے دُور رکھا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ذات پات نے اونچی ذات کے لوگوں کو نئے معاشی مواقع سے فائدہ اٹھانے سے روکے رکھا لیکن اس نظام سے اونچی ذات کے لوگوں کو بعض دوسرے میدانوں میں فائدہ پہنچا۔ مغربی تعلیم ان میدانوں میں گھسنے کا وسیلہ بن گئی اور برہمن، ویش اور کائستھ جیسی اونچی ذات کے لوگ جن میں تعلیم حاصل کرنے کی روایت رہی ہے، ان لوگوں کے مقابلے میں جن میں ایسی روایت نہیں رہی ہے، زیادہ بہتر پوزیشن میں تھے کہ نئے مواقع سے پوری طرح مستفید ہو سکیں۔ سابق مراعات یافتہ ذاتوں کے لوگ کلرک، اسکول، سرکاری نوکر، وکیل اور ڈاکٹر بنے۔ ویش یا بنیوں نے قدرتی طور سے ان نئے مواقع سے فائدہ اٹھانے میں دوسری ذاتوں کی رہنمائی کی جو انگریزی حکومت کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔

نئے دانشور طبقے کا بڑا حصہ تین ذاتوں پر مشتمل تھا اور قومی تحریک کی رہنمائی خاص طور سے ان ہی کے ہاتھوں میں آگئی۔ لہٰذا اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ انگریز حاکم انھیں ناپسند کرنے لگے۔ اونچی ذات کے لوگ نہ صرف پہلے قوم پرست تھے بلکہ انھیں اس کا بھی احساس تھا کہ وہ ہندو ہیں۔ یہ بات خاص طور سے برہمنوں کے لیے صحیح ہے جنھیں روایتی نظام میں بڑے عزت و اکرام کی جگہ حاصل تھی۔ یوروپی مشنریوں نے بار بار اس کی صراحت کی ہے کہ برہمنوں کا ہندوؤں پر بڑا گہرا اثر ہے اور اگر ہندوستان میں عیسائیت کو پھیلانا ہے تو اس اثر کو ختم کرنا ہوگا۔

برطانوی حکومت نے نیچی ذاتوں کے لوگوں کو ترجیح دینے کی جو پالیسی اپنائی وہ ان کی انسان دوستی کی مظہر تھی مگر اس کا یہ اثر بھی ہوا کہ نیچی ذات کے لوگ اپنے تحفظ کے لیے انگریزوں کی طرف دیکھنے لگے۔ اس کی وجہ سے اونچی اور نیچی ذات کے لوگوں کے درمیان ایک خلیج پیدا

ہوگئی اور یہ صورتِ حال جنوبی ہندوستان میں زیادہ واضح شکل میں ابھری۔ پہلے قومی تحریک میں صرف برہمن اور دوسری اونچی ذات کے لیڈر ملتے تھے۔ مہاتما گاندھی کی وجہ سے قومی تحریک ملک کی آبادی کے ہر طبقے تک پہنچی۔

پروفیسر گھوریے نے لکھا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے غدر سے پہلے بنگال آرمی (فوج) زیادہ تر برہمنوں اور راجپوتوں پر مشتمل تھی اور ان ذات کے سپاہیوں نے غدر میں نمایاں حصہ لیا۔ جلد ہی انگلستان میں ایک ایجی ٹیشن شروع ہوگیا کہ اونچی ذات والوں کو فوج سے خارج کر دیا جائے ۔۔۔ لارڈ پیل (Lord Peel) کی سرکردگی میں ایک کمیشن مقرر کیا گیا جس کا مقصد ہندوستانی افواج کی از سرِ نو تنظیم کے متعلق سفارشات کرنا تھا۔ کمیشن نے اونچے برطانوی عہدیداروں سے جنھوں نے ہندوستان میں خدمات انجام دی تھیں شہادت لے کر یہ سفارش کی: "مقامی ہندوستانی فوج مختلف قوموں اور ذاتوں پر مشتمل ہو اور ایک عام قاعدے کے طور پر ان تمام لوگوں کو کسی امتیاز کے بغیر ہر رجمنٹ میں ملا جلا کر رکھا جائے "۔۔۔ تب سے اونچی ذات کے لوگوں کو بتدریج فوج سے خارج کیا جاتا رہا۔ پروفیسر گھوریے کا خیال ہے کہ غدر نے ہمارے انگریز آقاؤں کو یہ بات سمجھا دی کہ ہندوستان میں ان کی مملکت کا تحفظ اس امر میں پوشیدہ ہے کہ ہندوستانی عوام کو ذات پات کی بنیاد پر الگ الگ رکھا جائے۔ وہ اس وقت کے بعض انگریزوں جیسے سر لیپل گریفن Sir Lopel Griffin اور جیمس کر (James Kerr) کے خیالات کا حوالہ دیتے ہیں جو اس سے باخبر تھے کہ ہندوستانی عوام ذات پات کی وجہ سے چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے قومی اتحاد میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ انیسویں صدی کے آخری برسوں میں انگریز مورّخوں اور صحافیوں نے 'پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو' کے اصولوں کا علی الاعلان پرچار شروع کر دیا تھا[1]

---

[1] ملاحظہ ہو پروفیسر گھوریے کی محولہ بالا کتاب، ص ۱۶۔ ۱۷۵۔ پروفیسر جے۔ ایچ۔ ہٹن (Prof. J.H.Hotton) نے میرے نام ایک خط (مورخہ ۲۴ اگست ۱۹۵۷ء) میں پروفیسر گھوریے کے نقطۂ نظر کی تردید کی ہے۔ میں اس خط کے ضروری حصے نقل کر رہا ہوں: " (غدر کے بعد ہندوستان کی افواج سے) نیچی ذات کے لوگوں کا اخراج ہوا۔۔۔۔ میرا خیال ہے کہ غدر کے بعد یہ پالیسی رہی کہ مختلف ذاتوں کے لوگوں کو خلط ملط کیا جائے لیکن ۱۸۸۴ء

۔۔۔۔ (باقی فٹ نوٹ اگلے صفحے پر)

ہندوستان کی پوری تاریخ میں برہمنوں کے تسلط سے نجات پانے کی کوشش ملتی ہے لیکن موجودہ صدی کی غیر برہمن تحریک گذشتہ تحریکوں سے صرف وسعت اور شدت کے لحاظ سے ہی نہیں بلکہ نظریاتی لحاظ سے بھی مختلف ہے۔ غیر برہمن تحریک کے رہنماؤں نے اس صدی کی بیسویں دہائی میں مثال کے طور پر مدراس میں جو تقریریں کی ہیں ان سے مغربی یورپ کے لبرل (آزادانہ) اور انقلابی افکار کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔[1] غیر برہمن رہنما کہتے تھے کہ وہ ویسے ہی ہیں جیسے کہ برہمن ہیں اور وہ چاہتے ہیں کہ برطانوی حاکم کچھ دنوں کے لیے ان کے ساتھ ترجیحی سلوک کریں تاکہ ان کا دعویٰ ایک ثابت شدہ حقیقت بن جائے۔

جنوبی ہندوستان میں غیر برہمن ذاتوں کی تحریک ہندوؤں کے ایک پس ماندہ طبقے کی تحریک تھی جو برطانوی حکومت اور مغرب کے لبرل مفکرین کے نظریات سے پیدا شدہ نئے حالات کا نتیجہ تھی۔ اس تحریک کے بانیوں میں پونا کے جوتی راؤ پھولے بھی تھے جو ذات کے مالی تھے۔ انھوں نے ۱۸۷۳ء میں ستیہ شودک سماج قایم کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کو انسان کی حیثیت سے باوقار سمجھا جائے خواہ اس کی پیدائش کسی بھی ذات میں ہوئی ہو۔

کئی لحاظ سے پھولے کی اصلاحات مدراس میں غیر برہمن ذاتوں کی تحریک کی پیش رو بنیں۔

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

میں بعض نیچی ذاتوں کا فوج میں بھرتی ہونا بند کر دیا گیا۔۔۔۔ ۱۸۹۱ء میں 'کلاس کمپنی سسٹم' رائج کیا تھا جس کے تحت ایک رجمنٹ میں مختلف ذات کے لوگوں کو الگ الگ کر دیا گیا اور اس طرح نیچی ذاتوں کی فوج میں بھرتی میں مزید کمی آگئی لیکن ۱۸۹۳ء میں بنگال آرمی میں کلاس کمپنی کی جگہ کلاس رجمنٹ قایم کی گئی اور برہمنوں، مرہٹوں، مسلمانوں، جاٹوں اور گورکھوں کو الگ الگ رجمنٹوں میں بھرتی کیا گیا۔ اس امر سے آپ کی دلیل متاثر نہیں ہوتی لیکن میں سمجھتا ہوں کہ آپ حقائق کے سامنے غلطابات کو پسند نہیں کریں گے۔ میرا خیال ہے کہ فوج میں بہاری برہمنوں کی بھرتی بند کر دی گئی تھی کیوں کہ انھوں نے غدر میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا لیکن راجپوتوں کو اور مراٹھا برہمنوں کو ہمیشہ فوجی بھرتی کا ایک اہم ذریعہ (Source) سمجھا گیا۔"

[1] دیکھیے 'غیر برہمن نوجوانوں کی جماعت (مرکزی) مدراس' کی پہلی صوبائی کانفرنس کی کارروائی اور غیر برہمن نوجوانوں کی جماعت کی انتظامی رپورٹ۔ مدراس ۲۷-۱۹۲۶ء

انھوں نے غیر برہمنوں سے کہا کہ وہ اپنے رسومات کی انجام دہی کے لیے برہمن پجاریوں کو نہ بلائیں انھوں نے غیر برہمنوں کی تعلیم پر زور دیا اور ۱۸۴۸ء میں غیر برہمن لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے ایک اسکول کھولا۔ انھوں نے ۱۸۵۱ء میں پونا میں اچھوتوں کے لیے ایک اسکول کھولا۔ انھوں نے مطالبہ کیا کہ ملازمتوں اور میونسپل اداروں میں تمام ذاتوں کی مناسب نمائندگی ہو۔ انیسویں صدی کے وسطی اور آخری حصے میں پھولے نے جن اقدامات کی مانگ کی تھی، وہ بیسویں صدی کے پہلے نصف حصے میں بمبئی اور مدراس کی غیر برہمن ذاتوں کی تحریک کے خاص مطالبات بن گئے۔

پروفیسر گھوریے کا خیال ہے کہ ملازمتوں اور میونسپل اداروں میں غیر برہمنوں کی خصوصی نمائندگی کا مسئلہ انیسویں صدی کی آخری دہائی تک کھٹائی میں پڑا رہا، تاآنکہ مہاراجہ کولھاپور (سری ساہو چھترپتی) نے ان کے معاملے کی پیروی کی اور یہ زیادہ تر ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ مانٹیگو، چیمس فورڈ اصلاحات نے بمبئی کے لوگوں کو تین درجوں میں بانٹ دیا۔ پہلے درجے میں برہمن اور اس سے متعلقہ ذاتوں کے لوگ تھے، دوسرے درجے میں متوسط ذاتوں کے لوگ جیسے مراٹھے وغیرہ اور تیسرے میں پس ماندہ ذاتیں اور اچھوت تھے۔ سرکاری نوکریوں پر تقرر کے معاملے میں بھی یہی اصول اپنایا گیا۔

پروفیسر گھوریے نے حکومت بمبئی کے محکمۂ مالیات کے ۷، استمبر ۱۹۲۳ء کے ایک ریزولیوشن کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ نچلی سطح کی ملازمتوں میں برہمنوں اور متعلقہ ذاتوں کے لوگوں کو اس وقت تک نہ لیا جائے جب تک کہ متوسط اور پس ماندہ ذاتوں کے لوگوں کی تعداد ایک مخصوص تناسب تک نہ پہنچ جائے۔ غیر برہمن ذاتوں کے لیے ملازمتوں کی تخصیص کی پالیسی پر دوسری صوبائی حکومتوں نے بھی عمل کیا۔

اس پالیسی کے جو منفی نتائج نکلے وہ ۱۹۲۴ء میں ہی مدراس میں ظاہر ہوئے: "ہندوستانی سماج جن سینکڑوں چھوٹے چھوٹے فرقوں میں بٹا ہوا ہے وہ ان مواقع سے فائدہ اٹھانے میں پیچھے نہیں رہا جو بڑی آسانی سے ان کے لیے پیدا ہو گئے تھے۔ اور وہ مجلس قانون ساز، میونسپل اداروں، سرکاری ملازمتوں حتیٰ کہ تعلیمی اداروں میں خصوصی نمائندگی کا مطالبہ کرنے لگے۔ حکومت نے، جس میں غیر برہمن عناصر کافی بااثر تھے، بھی عہدوں کی بڑھتی ہوئی ان کی مانگ کو پورا کرنے کی کوشش کی، لیکن قدرتی طور پر اسے کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ سے رقابت اور مخاصمت کا جذبہ پیدا ہوا اور اس کا پارٹی (غیر برہمن پارٹی) پر بڑا تباہ کن اثر پڑا۔"[1]

---

[1] 'انڈین ڈیلی میل' (بمبئی) سے اقتباس۔ دیکھیے پروفیسر گھوریے کی متذکرہ بالا کتاب، ص ۱۸۳

اسی زمانے میں مدراس کی غیر برہمن پارٹی کے اجلاس کے مجلس استقبالیہ کے چیرمین نے ۱۹۲۴ء میں پُرزور اپیل کی کہ "اب تک جس فرقہ وارانہ پالیسی پر عمل کیا گیا ہے اسے ترک کر دیا جائے اور پارٹی کو اس طرح بدل دیا جائے کہ وہ دستوری خطوط پر کام کرتے ہوئے ایک ایسی تنظیم بن جائے جس میں ہر شخص بلا تفریق ذات و مذہب و رنگ آزادانہ شامل ہو سکے۔"[1]

بارہ سال کے بعد ۳۷-۱۹۳۶ء کے انتخاب میں غیر برہمن پارٹی کو کانگریس کے ہاتھوں شکست فاش ہوئی۔ یہ واقعہ بمبئی، مدراس اور دوسری جگہوں میں بھی پیش آیا مگر اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ غیر برہمن تحریک کا خاتمہ ہو گیا۔ اعتدال پسند غیر برہمن کانگریس میں داخل ہو گئے اور جلد ہی اس میں بااثر بن گئے۔ مدراس میں انتہا پسند غیر برہمن ای۔ وی۔ راما سوامی نیکر کی قیادت میں 'دراوڑ کازگم' میں شامل ہو گئے جو ایک جارح، مذہب سے بیزار، آریہ مخالف، شمالی ہندوستان مخالف، ہندی مخالف اور برہمن مخالف تنظیم ہے۔ دراوڑ کازگم کی ایک شاخ 'دراوڑ منتر کازگم' اول الذکر کے مقابلے میں زیادہ 'ترقی پسند' ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور برہمنوں کو بطور ممبر داخل کرتی ہے۔ نظریاتی اعتبار سے یہ پارٹی قومیانے کے حق میں ہے اور زمین داروں کی مخالف ہے۔

جنوبی ہندوستان کی غیر برہمن تحریک کی ایک خصوصیت کی یہاں وضاحت ضروری ہے۔ اس تنظیم کو متحد کرنے والی طاقت اگر برہمنوں سے نفرت نہیں کرتی تھی تو ان کو ناپسند ضرور کرتی تھی۔ پورے جنوبی ہندوستان میں کیرالہ کے سوا پہلی جنگ عظیم کے شروع ہونے کے وقت تک برہمن انتظامیہ اور آزاد پیشوں میں چھائے ہوئے تھے۔ یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ برہمنوں کے تسلط کے زمانے میں وسیع پیمانے پر برہمنوں کے ساتھ رعایت کی گئی اور غیر برہمنوں کے ساتھ امتیاز برتا گیا۔ جب غیر برہمنوں کے ہاتھوں میں طاقت و اقتدار آیا تو انھوں نے اپنے ماتحت کام کرنے والے برہمنوں کو دق اور پریشان کیا۔

پروفیسر گھوریے نے اُس عرضداشت سے ایک اقتباس پیش کیا ہے جو حکومت بمبئی نے ۱۹۲۸ء میں انڈین اسٹیچوٹری (Statutory) کمیشن کے سامنے پیش کیا تھا اور یہ دکھایا تھا کہ ڈسٹرکٹ بورڈ کے جن اسکولوں میں غیر برہمن اکثریت میں تھے وہاں سے انھوں نے

[1] فٹ نوٹ نمبر ۲ ص ۷ میں مندرج رپورٹیں مزید ملاحظہ کیجیے۔ این۔ رلمارا ؤکی کتاب 'کیلاو نینا پکالو' منگلور، ۱۹۵۴ء، ص ۱۱

برہمنوں کو نکالنے کی پوری کوشش کی خواہ وہ کتنے ہی لائق اور باصلاحیت کیوں نہ تھے[1] مہاتما گاندھی کے قتل کے بعد کولہاپور اور دوسری جگہوں میں جو فسادات ہوئے اس میں برہمن مخالف جذبے نے تشدد کی شکل اختیار کرلی۔ وسیع پیمانے پر برہمنوں کے خلاف مظاہرے ہوئے، ان کے مکانات، چھاپے خانے، کارخانے اور دکانیں لوٹی اور جلائی گئیں کیوں کہ برہمنوں کی ملکیت اور ادارت میں نکلنے والے مراٹھی اخبارات مہاتما گاندھی کے قتل سے چند ہفتے پہلے اُن پر سخت نکتہ چینی کرنے لگے تھے[2]

شری اے۔ بی۔ لٹھے نے جو بمبئی میں ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان غیر برہمن تحریک کے لیڈروں میں سے تھے، ان فسادات کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہا "تیس سال سے غیر برہمن تحریک کے ادنیٰ بہی خواہ ہونے کے ناتے میں اب بھی یہی سوچتا ہوں کہ یہ تحریک بنیادی طور سے جائز تھی لیکن بعد میں متعدد غیر برہمن فرقوں کی کُھلم کُھلا فرقہ پرستی کا شکار بن گئی اور اسی وجہ سے یہ ختم بھی ہوگئی۔ چند برہمنوں کی غلطی کی سزا تمام برہمنوں کو دینا حماقت ہے اور ایک فرقے کے خلاف دوسرے فرقے کی نفرت جمہوریت کے لیے زہر قاتل ہے۔ ذات پات کی بنیاد پر قایم چند لوگوں کی حکومت کے دن لد گئے ہیں انھیں دوبارہ واپس نہیں لایا جاسکتا اور نہ لایا جانا چاہیے۔ صوبے کے جو لوگ تنگ نظر فرقہ وارانہ تفاخر کی ہمت افزائی کرتے ہیں وہ عوام اور صوبے کے بدترین دشمن ہیں"۔[3]

اب میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ جیسے جیسے حکمرانوں سے عوام کے ہاتھوں میں سیاسی طاقت آتی گئی ذات پات کے زور اور سرگرمیوں میں اضافہ ہوتا گیا۔ عوام کو سیاسی اقتدار کی منتقلی کا آغاز انگریزوں کے زمانے سے شروع ہوچکا ہے جو جمہوریۂ ہند کے دستور میں انجام کو پہنچا اور جس کے تحت ہر بالغ کو ووٹ کا حق دیا گیا ہے جسے وہ ہر پانچ سال کے بعد ہونے والے انتخابات میں استعمال کرسکتا ہے۔ میں جنوبی ہندوستان کے ہر لسانی علاقے کا جائزہ لوں گا اور پھر مختصراً

---

[1] دیکھیے پروفیسر گھوریے کی کتاب محولہ بالا، ص ۱۸۳، ۱۸۵

[2] ایم۔ ایل۔ پیٹرسن (M.L.Patterson) 'مہاراشٹر میں ذات پات اور سیاست' اکانومک ویکلی جلد ۶ نمبر ۳۹ (۱۵ ستمبر ۱۹۵۴ء)

[3] گھوریے محولہ بالا، ص ۲۰۲

بلکہ مجھے اندیشہ ہے کہ بالکل ناکافی طور سے وندھیا کے شمال کے ہندوستان کا ذکر کروں گا۔ مجھے شاید یہ بتلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کی وجہ صرف شمالی ہندوستان کے حالات سے میری ناواقفیت ہے اور کچھ بھی نہیں۔

جنوبی ہندوستان میں غیر برہمن تحریک ایک سو سال سے زیادہ پرانی ہے ــــ ۱۸۴۰ء اور اس کے بعد پھولے نے پونا میں جو کام کیا تھا میں اس کا پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں۔ اس زمانے میں مدراس کی دستکار ذاتوں نے بورڈ آف ریونیو سے یہ مطالبہ کیا تھا کہ سرکاری عہدوں پر تمام افراد کسی امتیاز کے بغیر مقرر کیے جائیں اور برہمنوں کی اجارہ داری کو ختم کیا جائے۔ یہ تحریک رفتہ رفتہ زور پکڑتی گئی۔ پروفیسر گھوریے کے مطابق پھولے کے خیالات کئی برسوں تک غیر برہمنوں میں مقبول نہ ہوئے لیکن ۱۹۱۶ء میں جب ماٹیگو ہندوستان آئے تاکہ عوام اور حکومت ہند سے صلاح مشورہ کریں کہ آئندہ حکومت کا ڈھانچہ کیا ہو تو ذات پات کا احساس اچانک بڑی شدّت کے ساتھ بیدار ہوا لیکن مانٹیگو چیمس فورڈ اصلاحات کا اعلان پہلی جنگ عظیم کے خاتمے سے پہلے نہ ہو سکا۔ جنوبی ہندوستان کے غیر برہمن لیڈروں کا خیال تھا کہ اگر ان کے ہم وطنوں کو طاقت و اقتدار حاصل ہو گیا تو وہ برہمنوں کے مظالم کا شکار ہو جائیں گے۔ مانٹیگو، چیمس فورڈ اصلاحات کے اعلان سے پہلے مہاراجہ کولھاپور نے اس بات پر زور دیا کہ اگر ہوم رول کو چند مخصوص افراد کی حکومت نہیں بننے دینا ہے تو کم از کم دس سال کے لیے 'فرقہ وارانہ نمائندگی' دی جائے۔[۱]

مدراس کی غیر برہمن پارٹی کے اخبار 'جسٹس' (Justice) کی دسویں سالگرہ کی تقریب کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے پاناگل کے راجہ نے اعلان کیا کہ "غیر برہمن لیڈروں کا خیال ہے کہ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد انگریز ہندوستان کو کچھ سیاسی اختیارات دیں گے" ــــ سابق لیڈروں کا خیال تھا کہ "عوام کو سیاسی اقتدار منتقل ہونے سے پہلے اول الذکر یا ان کی اکثریت کو اس قابل ہونا چاہیے کہ اگر کوئی ایک فرقہ (یا ذات) ان اختیارات کو ہڑپ کر لینا چاہے تو وہ اس کے خلاف نبرد آزما ہو سکے"۔[۲]

'جسٹس' اخبار ۲۶ فروری ۱۹۱۷ء کو جاری کیا گیا تھا اور اس کے بعد تین مزید اخبارات

---

[۱] گھوریے محولہ بالا، ص ۱۷۰-۱۷۹

[۲] غیر برہمن نوجوان کی لیگ کی انتظامی رپورٹ۔ مدراس ۲۷-۱۹۲۶ء

دو تامل میں (' کوڈیاراسو' اور ' دڑاویڈر ') اور ایک تلگو میں (' سمادرشنی ') جاری کیے گئے۔ ان کا مقصد غیر برہمنوں کے مفاد کا تحفظ کرنا اور بڑھاوا دینا تھا۔ دونوں جنگوں کے بیچ کا زمانہ جنوبی ہندوستان میں برہمنوں کے خلاف شدید غم و غصّے کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ غیر برہمن پارٹی کے لیڈروں نے حکومت سے تعاون کیا اور ایسے اقدامات کرائے جس سے انتظامیہ میں عہدوں کا ایک مخصوص فی صد اور میونسپل اداروں اور مجالس قانون ساز میں غیر برہمنوں کی نشستیں مخصوص ہو گئیں۔ تخصیص کا یہ اصول تعلیمی اداروں کی نشستوں پر بھی لاگو ہوا۔

مس مارین پیٹرسن (M.L.Patterson) نے اپنے ایک مضمون ' مہاراشٹر میں ذات پات اور سیاست ' میں اس مسئلے کا گہرائی سے جائزہ لیا ہے۔ انھوں نے تجزیہ کیا ہے کہ کس طرح مہاراشٹر (ودربھ اور مراٹھواڑہ کے علاوہ) میں ذات پات کی طاقتیں سیاست پر اثر انداز ہیں [۱]۔ مس پیٹرسن نے اس بات کا جائزہ لیا ہے کہ کس حد تک تین اہم ذاتیں برہمن، مراٹھے اور مہار مہاراشٹر کی سیاست میں اثر و نفوذ رکھتی ہیں۔ مہاراشٹر میں سب سے پہلے برہمنوں نے انگریزی تعلیم اور معاشرت کو اپنایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئے نظام میں جو عہدے اور جگہیں خالی ہوئیں اس پر برہمنوں کو تقریباً اجارہ داری حاصل ہو گئی۔

ابتدا میں جو سیاسی لیڈر ابھرے ان میں زیادہ تر کا تعلق ' کونکنستھا ' برہمنوں سے تھا۔ اس علاقے میں برہمنوں کی آبادی صرف ۴ فی صد ہے جب کہ مراٹھوں کی ۲۵ فی صد اور ' کولی ' جو اپنے آپ کو مراٹھا کہلانے کی خواہش رکھتے ہیں، کی آبادی ۸ فی صد اور مہار کی ۱۰ فی صد ہے۔ مراٹھے دیہاتی علاقوں میں زمین کے مالک ہیں اور ان کی ذات کے رہنما مہاراجہ کولھاپور کی ابتدائی اور پیش رویانہ کوششوں کے باوجود تعلیم کی طرف پوری طرح راغب نہیں ہوئے ہیں ـــــ ان میں صرف ، فی صد پڑھے لکھے ہیں جب کہ مہاروں میں خواندگی ۱۱ فی صد ہے۔ مہاروں کا زمینوں سے اتنا گہرا تعلق نہیں ہے جتنا مراٹھوں کا ہے کیوں کہ مہاروں کا آبائی پیشہ گاؤں کی چوکیداری تھا اس لیے ان کے پاس زمینیں نہیں ہوتی تھیں یا برائے نام ہوتی تھیں۔ مراٹھوں کی طرح مہار بھی پہلی جنگ عظیم کے موقع پر فوج میں بھرتی اور لڑائی میں شریک ہوئے۔ مہاروں کی بڑی تعداد بمبئی کی کپڑا ملوں میں مزدوروں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔

---

[۱] غیر برہمن نوجوانوں کی تنظیم (لیگ) کی انتظامی رپورٹ۔ مدراس ۲۷-۱۹۲۶ء

مس پیٹرسن نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۹ء کے درمیان مراٹھوں نے کولھاپور، ستارا اور دوسرے شہروں سے برہمنوں کو پجاریوں، چھوٹے موٹے سرکاری عہدوں اور ٹیچروں کے عہدوں سے نکالنے کی باضابطہ کوششیں کیں[1]

مدراس کی طرح مہاراشٹر میں بھی ۳۷-۱۹۳۶ء کے انتخابات میں کانگریس کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی اور غیر برہمن پارٹیوں کے امیدواروں کو شکست فاش ہوئی۔ مس پیٹرسن کے مطابق کانگریس میں مراٹھوں اور دوسرے غیر برہمنوں کو اس لیے کشش محسوس ہوئی کیوں کہ مہاتما گاندھی برہمن نہ تھے۔ ان کی رائے میں "مہاراشٹر میں کانگریس تنظیم پر کئی طریقوں سے ہمیشہ ذات پات کے اثرات پڑتے رہے ہیں۔"[2]

اپریل ۱۹۴۸ء میں مہاراشٹر کانگریس کا ایک بڑا حصہ کانگریس سے الگ ہوا اور اس نے (Peasant and Worker Party) (کسانوں اور مزدوروں کی پارٹی) بنالی — اس پارٹی کے لیڈر سری کے۔ جیدھے اور ایس۔ ایس۔ مور تھے۔ مس پیٹرسن کا کہنا ہے کہ "اس پارٹی کے قیام کو کانگریس پر سرمایہ داروں کے غلبے اور مہاراشٹر کی کانگریس تنظیم میں اہم عہدوں پر برہمنوں کے مسلسل قبضے کے خلاف احتجاج سمجھنا چاہیے۔"[3] ۱۹۵۴ء میں کسان مزدور پارٹی دو گروہوں میں بٹ گئی۔ ایک کے رہنما سری جیدھے اور دوسرے کے سری مور تھے۔ اول الذکر گروہ اگست ۱۹۵۴ء میں پھر کانگریس میں شامل ہوگیا لیکن بائیں بازو کے کچھ کٹر پنتھی سری مور کے ساتھ کسان مزدور پارٹی میں رہ گئے۔

مراٹھی بولنے والے تمام علاقے کو ملاکر ایک واحد ریاست بنانے کی حالیہ تحریک ذات پات سے قطع نظر تمام مراٹھوں کو متحد کرنے والی نظر آتی تھی لیکن ایک قابلِ ذکر استثنائی صورت یہ تھی کہ اچھوتوں کے رہنما ڈاکٹر بی۔ آر۔ امبیدکر کا خیال تھا کہ اگر ایک بہت بڑا مہاراشٹر بنا تو

---

[1] یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ صوبہ مدراس میں بھی اسی قسم کی تحریک چلی۔ مدراس میں غیر برہمن تحریک کے رہنما بلگام، ستارا اور امراؤتی میں اپنی ذات کے لوگوں سے رابطہ قائم رکھے ہوئے تھے۔ دیکھیے غیر برہمن نوجوانوں کی مرکزی لیگ کی پہلی کانفرنس کی کارروائی۔ مدراس ۱۹۲۷ء

[2] ایضاً، ص ۱۰۶۶

[3] ایضاً، ص ۱۰۶۷

مراٹھوں کو زبردست اکثریتی طاقت حاصل ہوجائے گی اور وہ سب پر حاوی ہوجائیں گے۔ انھوں نے مزید کہا کہ تاریخ نے ثابت کر دکھایا ہے کہ اقلیتوں اور خاص طور سے ہریجنوں اور آدی باسیوں کو مراٹھوں سے انصاف نہیں ملے گا۔ ڈاکٹر امبیدکر چاہتے تھے کہ مہاراشٹر کو مراٹھی بولنے والے تین علاقے مشرقی، مغربی اور وسطی میں بانٹ دیا جائے تاکہ مراٹھوں کو ہریجنوں اور آدی باسیوں پر حاوی ہونے کا موقع نہ ملے۔[1]

مسٹر سلیگ ایس۔ ہریسن نے (Selig. S.Harrison) اپنے ایک حالیہ مقالے 'ذات پات اور آندھرا کے کمیونسٹ'[2] میں ان عوامل کا بڑی عمدگی سے تجزیہ کیا ہے جو ریاست آندھرا کی سیاست میں کارفرما ہیں۔ میں مسٹر ہریسن کے مقالے سے طویل اقتباسات نقل کرنے کے لیے معذرت خواہ نہیں ہوں کیوں کہ اس سے اس بات کا پورا ثبوت مل جاتا ہے کہ جنوبی ہندوستان کی سیاست میں ذات پات ایک فیصلہ کن عنصر ہے۔

مسٹر ہریسن لکھتے ہیں "آندھرا میں مابعد جنگ کی دہائی ہندوؤں میں موجود ذات پات کے نظام کو سیاسی مقاصد کے استعمال کے لیے ایک مثال کی حیثیت سے خصوصی توجہ چاہتی ہے۔ اس زمانے میں ذات پات نے اتنا بنیادی کردار ادا کیا ہے کہ یہ مطالعہ درحقیقت ہندوستان کے نمائندہ اداروں پر ذات پات کے اثرات کا مطالعہ بن جاتا ہے۔"[3]

میں مسٹر ہریسن کے مقالے کا ایک مختصر سا خلاصہ پیش کروں گا۔ ان کے مطابق آندھرا کے زیادہ تر کمیونسٹ لیڈر کسانوں کی ذات 'کما'، سے تعلق رکھتے ہیں " ۱۹۳۴ء یعنی جب سے آندھرا میں کمیونسٹ پارٹی کی بنیاد پڑی ہے، پارٹی کی قیادت ایک واحد ذیلی ذات کما زمینداروں کی اجارہ داری رہی ہے جو کرشنا اور گوداوری کے ڈیلٹا میں بڑے بااثر ہیں۔ آندھرا میں کماؤں کے بڑھتے ہوئے اثرات کے پیش نظر یہ حقیقت بڑی اہمیت اختیار کرلیتی ہے۔ جنگ اور بعد

---

[1] 'دی ٹائمز آف انڈیا'، یکم اکتوبر ۱۹۵۵ء

[2] American Political Science Review (جون ۱۹۵۶ء، ص ۳۰۴ - ۳۷۸)
مزید دیکھیے ان کی حالیہ کتاب .India: The most Dangerous Decades
شائع شدہ آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، مدراس ۱۹۶۰ء

[3] ایضاً، ص ۳۷۹

جنگ کا زمانہ کما کسانوں کے لیے بڑی خوش حالی کا زمانہ تھا کیوں کہ وہ ڈیلٹا کی تقریباً ۸۰ فی صد زرخیز زمینوں کے مالک تھے۔ اناج اور نقدی فصلوں کی بڑھتی ہوئی قیمتوں نے ان بہت سے کسانوں کو مالدار بنا دیا جو زمینوں کے مالک تھے لیکن کماؤں کے لیے جو نہایت زرخیز زمینوں کے مالک تھے تو ہُن برسنے لگا۔" [1]

اگر کما ذات کے لوگ کمیونسٹ پارٹی پر چھائے ہوئے تھے تو مخالف ذات ریڈی کو کانگریس میں اثر ورسوخ حاصل تھا۔ کما۔ریڈی مخالفت بڑی پرانی ہے اور ان دونوں کی موجودہ سیاسی مسابقت "اس تاریخی کش مکش کی جدید شکل ہے جو چودہویں صدی سے شروع ہوئی تھی۔" [2]

"غالباً کما اور ریڈی دونوں آندھرا کے ابتدائی دور کے حکمرانوں کے یہاں فوجی تھے۔ بعد میں وہ کسان بن گئے، کچھ جاگیردار ہو گئے اور کچھ چھوٹے چھوٹے کسان بن گئے اور آج تک وہ اپنی زمینوں کی کاشت خود کرتے ہیں ـــــ یہی دونوں ذاتیں آندھرا کے دیہی علاقوں میں چھائی ہوئی تھیں اور برہمنوں کو ان علاقوں میں کوئی معاشی اقتدار حاصل نہ تھا۔" [3]

یہ دو مشہور ذاتیں آندھرا کے دو علاقوں میں مرکوز ہیں۔ کما آندھرا کے ڈیلٹا میں اور ریڈی آندھرا کے پانچ 'ریال سیما' اضلاع میں [4]۔ ڈیلٹا کے علاقے کو ایک زمانے میں 'کما راشٹر' کہا جاتا تھا اور ریال سیما کو 'ریڈی سیما'۔ بہر حال دونوں ذاتیں دیہی ہیں۔ جنوبی ہندوستان کے دوسرے حصوں کی طرح آندھرا میں بھی سیاسی شعور پہلے پہل برہمنوں میں پیدا ہوا۔ مراٹھوں کی طرح کما اور ریڈی کی مذہب میں جڑیں پیوست ہونے کی وجہ سے وہ انگریزی تعلیم حاصل کرنے میں آگے آگے

---

[1] ہریسن، محولہ بالا، ص ۳۸۱

[2] ایضاً، ص ۳۸۲

[3] ایضاً، ص ۳۹۳

[4] ہندوستان میں ایسی مثالیں عام ہیں جہاں کوئی علاقہ کسی ذات کا گڑھ ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اکثر علاقائی مطالبے اپنی اصل شکل میں ذات کے مطالبے ہوتے ہیں۔ پنچایتوں کو وسیع اختیارات دینے سے جو جدید ہندوستانی انتظامیہ کی ایک اہم خصوصیت ہے مقامی طور پر بااثر ذات میں یہ زبردست خواہش پیدا ہوگی کہ وہ اپنی ذات کے لوگوں کے فائدے کے لیے روپیہ پیسہ خرچ کرے اور اپنے اثرات کو کام میں لائے جس سے دوسری اور کم تعداد والی ذاتوں کو نقصان پہنچے گا۔

نہیں رہے۔ " ۱۹۰۰ء کے قریب کماؤں کو یہ احساس پیدا ہوا کہ انگریزی تعلیم کے حصول کے بغیر وہ اپنی حالت بہتر نہیں بنا سکتے۔ چند پڑھے لکھے کما جنھوں نے سرکاری ملازمت شروع کی انھیں آگے بڑھنے میں خاصی جدوجہد کرنی پڑی کیوں کہ ان کا کوئی سرپرست نہ تھا اور اس کے ساتھ ساتھ انھیں برہمنوں کے مفاد پرست طبقے کی مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا تھا۔"[1] تعلیمی ترقی نے ان دونوں ذاتوں کی مخالفت اور مسابقت کو بڑھاوا ہی دیا لیکن دونوں مدراس میں جسٹس پارٹی کے ارکان کی حیثیت سے متحد ہوگئیں تاکہ آندھرا سے برہمنوں کو طاقت اور اقتدار کی جگہوں سے ہٹایا جاسکے۔ ۱۹۳۴ء اور دوسری جنگ عظیم کے دوران ریڈی کانگریس پر اور کما کمیونسٹ پارٹی پر چھاگئے۔ میں یہ بات بتادوں کہ مسٹر ہریسن نے دو ممتاز کسان ذاتوں کی دو مخالف پارٹیوں میں شامل ہونے کی جو وضاحت کی ہے میں اس سے پوری طرح متفق نہیں ہوں اور ان کی دلیلوں کو فیصلہ کن نہیں سمجھتا ہوں۔ ان کے مطابق ڈیلٹا کا زرخیز علاقہ (سرکار) جو آندھرا کا گنجان ترین علاقہ ہے اور جس کی آبادی ۹۰۰ سے ۱۲۰۰ افراد فی مربع میل ہے جب کہ آندھرا کے دوسرے علاقوں کی آبادی ۳۱۱ افراد فی مربع میل ہے۔ یہی علاقہ آندھرا کا ذہین ترین علاقہ اور تمام سیاسی بے چینیوں کا مرکز ہے۔ اس علاقے میں سب سے پہلے برہمن کانگریس میں شامل ہوئے اور برہمنوں کی قیادت کو مقامی بااثر ذات کما کا مقابلہ کرنا پڑا۔"[2] اس کے سوا ڈیلٹا کے علاقے کے ہزاروں بے زمین مزدوروں میں ایک عوامی تحریک کے لیے جوش اور مواد موجود تھا جو کسی بھی مارکسی قیادت کے پیچھے ہوسکتا تھا۔"[3] مسٹر ہریسن کے مطابق ریڈی جو سیاسی طور پر پس ماندہ علاقے ریال سیما میں رہتے تھے تقریباً مجبوراً کانگریس میں چلے گئے۔

مسٹر ہریسن کا یہ بیان ان کے سابقہ بیان سے میل نہیں کھاتا "کما اور ریڈی دونوں اس غیر برہمن تحریک کے سہارے آگے بڑھے جو سارے جنوبی ہندوستان کو اپنے ساتھ بہالے گئی تھی اور انھوں نے چند روزہ جسٹس پارٹی کی آندھرا شاخ کی بھرپور حمایت کی۔"[3] یہ بیان ظاہر کرتا ہے کہ سیاسی شعور پیدا ہونے میں دونوں ذاتوں کے درمیان کوئی لمبی مدت حائل نہ رہی۔

---

[1] ہریسن محولہ بالا، ص ۳۸۴

[2] ایضاً، ص ۳۹۴

[3] ایضاً، ص ۳۸۴

ایک زیادہ آسان وضاحت جو کمّا ریڈی کی روایتی مخالفت کے پیش نظر زیادہ مناسب بھی ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ برہمنوں کو آگے بڑھانے کے بعد دونوں ذاتیں متحد نہ رہ سکیں ـــــ ایک کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہوگئی اور دوسری کانگریس میں۔ ان دو مخالف ذاتوں کو اب ایک دوسرے کی مخالفت کرنے کا ایک نیا میدان ہاتھ آگیا تھا۔

۱۹۴۸ء اور ۱۹۵۱ء کے درمیان آندھرا کی کمیونسٹ حریک نے تشدّد کا راستہ اپنالیا۔ " یہ نام نہاد تلنگانہ تحریک تھی جو کمیونسٹوں کے گوریلا طرز پر منظّم کی گئی تھی اور جس کا مقصد ساری زمینوں کی دوبارہ تقسیم اور گاوؤں میں متوازی حکومتیں قایم کرنا تھا۔ ڈیلٹا کے علاقے میں گاوؤں کے جھنڈ اور میدانی آبادی میں تقریباً پورا وارنگل اور نالگونڈا ضلع ۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۰ء تک کمیونسٹوں کے قبضے میں رہا۔ آندھرا اور تلنگانہ کے کمیونسٹ لیڈروں نے دوطرف سے حملہ کیا۔ شمال سے تلنگانہ میں اور جنوب سے ڈیلٹا میں۔ ان کی سرگرمیوں کا مرکز چالیس گاوؤں پر مشتمل وہ علاقہ تھا جو کرشنا ضلع کے شمال مغرب میں مُناگالا جنگل کے پاس واقع تھا۔ کمیونسٹوں کے جتھے رات کو گاوؤں پر اور دن کو پولیس پر حملے کرتے۔ جب ہندوستانی فوج نے ۱۹۴۸ء میں نظام حیدرآباد کے خلاف پولیس ایکشن کیا تو یہ فوج کمیونسٹوں کو بار بھگانے کے لیے وارنگل اور نالگونڈا میں ٹھہر گئی۔ یہ فوج ۱۹۵۱ء میں وہاں امن وامان بحال کرسکی۔"[۱]

بہرحال کمیونسٹوں کے تشدّد کا اثر کمّا زمینداروں پر نہیں پڑا اور اس بات کو اس وقت کے کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا کے جنرل سکریٹری سری بی۔ ٹی رندیوے نے محسوس کیا۔ انھوں نے کہا کہ آندھرا کمیونسٹ پارٹی پر " دیہی طبقے کے کسان دانشوروں، امیر اور متوسط طبقے کے کسانوں کے بیٹوں کا غلبہ رہا۔ پارٹی نے متوسط درجے کے کسانوں کی بدلتی ہوئی سیاست پر اپنی سیاسی بنیاد رکھی اور حتیٰ کہ اپنے آپ کو امیروں کی آئیڈیالوجی (نظریہ) سے بھی متاثر ہونے دیا۔"[۲]

۱۹۵۱ء کے انتخاب میں کمّاؤں نے کمیونسٹوں کی حمایت کی۔ "کمیونسٹوں اور کمّاؤں میں جو بھی سمجھوتا ہوا اسے کمّا ذات کے ایک قابلِ ذکر حصّے نے روپے پیسے اثر ورسوخ کے ذریعے کمّا اُمیدواروں کی حمایت کے لیے استعمال کیا۔ اس کی وجہ سے ڈیلٹا کے علاقے میں کمیونسٹوں کو خاطر خواہ فائدہ

---

[۱] ہریسن محولہ بالا، ص ۳۹۰

[۲] ہریسن محولہ بالا، ص ۳۹۱ ـــــ کمیونسٹ II (جون، جولائی ۱۹۴۹) سے اقتباس۔

پہنچا۔ کما ووٹ بٹا لیکن کماؤں کی حمایت کی وجہ سے ڈیلٹا کے ۲۵ عام چناؤ حلقوں میں سے ۱۴ حلقوں میں کمیونسٹ امیدوار کامیاب ہوئے۔" ؎۱

مسٹر ہریسن کا کہنا ہے کہ بہت سے حلقوں میں طاقتور کما مددگاروں نے کمیونسٹ امیدواروں کی زیادہ فیصلہ کن مدد کی یعنی انھیں گاؤں کی سطح کے اقتدار سے ہم آہنگ کرایا۔ کماؤں کا اثر ڈیلٹا کے علاقے میں تقریباً ایک جیسا ہے، اس کی وجہ سے ڈیلٹا کے ان حلقوں میں بھی جہاں غیر کما کمیونسٹ اُمیدوار کامیاب ہوئے تھے انھیں بھی غالباً کماؤں کی مدد حاصل تھی۔

۱۹۵۵ء کے انتخابات میں کانگریس نے اپنے ایک قابل ترین منتظم سری ایس۔ کے۔ پاٹل کو بھیجا تاکہ وہ کانگریس پارٹی کو اس طرح منظم کریں کہ کمیونسٹوں کو شکست دی جا سکے۔ کانگریس نے اپنے اندرونی اختلافات ختم کر لیے۔ لہٰذا ۱۹۵۱ء کے مقابلے میں کانگریس کے ووٹ کم سے کم بٹے۔ کانگریس نے کماؤں کے ممتاز اور قابل ترین لیڈر پروفیسر این۔ جی۔ رنگا کی حمایت حاصل کی اور ان کی حمایت کمیونسٹ اُمیدواروں کی ہار کی اہم ترین وجہ بن گئی۔ سری پاٹل نے دوسری ذات کے مقابلے میں اسی ذات کا اُمیدوار کھڑا کیا اور اس طرح کمیونسٹ امیدواروں کو اپنے کانگریسی حریفوں کے مقابلے میں ذات کا فائدہ حاصل نہ ہو سکا۔ آخر میں کمیونسٹوں کے خلاف زوردار پراپیگنڈہ کیا گیا جس کی وجہ سے کماؤں کے ووٹ تقسیم ہو گئے اور کمیونسٹوں کو ان کا سارا ووٹ نہ مل سکا۔ کمیونسٹ اخباروں نے اس بات کی زبردست شکایت کی کہ جائداد رکھنے والا طبقہ ان کے خلاف متحد ہو گیا ہے۔ اپنی طرف سے سری رنگا نے دکھا دیا کہ وہ اپنی ذات والوں کے فائدے کے لیے کانگریس کے اندر زبردست سودے بازی کر سکتے ہیں۔

نئی آندھرا ریاست میں مختلف طاقتور گروہوں کا رویہ کیا ہوگا؟ — ۲۵ اگست ۱۹۵۶ء کے "ٹائمز آف انڈیا" نے خبر دی ہے کہ آندھرا پردیش کی کانگریس لیجسلیٹو پارٹی (Legislative) کی قیادت کے لیے دو گروہوں میں رسہ کشی ہو رہی ہے۔ ایک گروپ اُس وقت کے وزیرِ اعلیٰ سری بی۔ گوپال ریڈی کی اور دوسرا گروہ اس وقت کے نائب وزیرِ اعلیٰ سری این۔ سنجیوا ریڈی کی حمایت کر رہا ہے۔ اس مقابلے میں "تلیگا" ذات (جس کے ۲۲ ممبر ودھان سبھا میں ہیں) کے اس فیصلے نے کہ وہ سری گوپال ریڈی کی حمایت کریں گے ان کی کامیابی کے امکانات کو بڑھا دیا ہے۔ سری

؎۱ ہریسن حوالہ بالا، ص ۳۹۵

این۔جی۔رنگا کے پیروؤں نے بھی سری گوپال ریڈی کی حمایت کا فیصلہ کیا ہے۔ ہریجن ابھی یہ سوچ رہے ہیں کہ وہ کس کی حمایت کریں لیکن اس کا قوی امکان ہے کہ ان کے ووٹ اسی کو ملیں گے جو انھیں زیادہ سے زیادہ مراعات دے گا۔ تلنگانہ کے سیاسی رہنما ریڈی ہیں جو 'ریال سیما' کے ریڈی ذات والوں سے مختلف ہیں۔ تلنگانہ کے برہمن ان کے مقامی حریف ہیں۔

نئے آندھرا میں پیچیدہ قسم کے سیاسی گٹھ جوڑوں اور مسابقتوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ مسٹر ہریسن لکھتے ہیں "تلنگانہ میں ریڈی، برہمن اور آندھرا میں کما، ریڈی حریف پہلے ہی سے سرحدوں کے پرے ایک دوسرے سے ربط و تعلق پیدا کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔ تلنگانہ کی کمیونسٹ پارٹی میں چونکہ متعدد ذاتیں شامل ہیں اس لیے مسئلہ اور پیچیدہ ہوگیا ہے۔ روی نرائن ریڈی اور ایک برہمن ڈی۔وی۔ راؤ مخالف گروہوں کے رہنما ہیں۔ کس طرح یہ حریف ڈیلٹا علاقے کے کمیونسٹ لیڈروں کے مقابلے میں نئے مشترکہ تعلقات میں مطابقت پیدا کرسکیں گے؟"[1] (ص ۴۴)

یہ بات قابل افسوس ہے کہ مسٹر ہریسن نے آندھرا کے الیکشن کا جو تجزیہ کیا ہے مُلک کے دوسرے حصّوں کے لیے اس قسم کے تجزیے دستیاب نہیں ہیں ـــــ لیکن ۵۲-۱۹۵۱ء کے انتخابات میں کون سے عناصر کارفرما ہوئے اس کا کچھ اندازہ اخبارات کی رپورٹوں سے لگایا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ یہ عام خیال ہے کہ مدراس میں کانگریس پارٹی تعلیم اور سرکاری ملازمتوں میں تقرر کے معاملے میں ایسی پالیسی پر عمل پیرا ہے جسے 'دراوڑ کازگم' پارٹی کی حمایت حاصل ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے حقیقت یہ ہے کہ مدراس میں کانگریس پارٹی کی کامیابی کی ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی پالیسی پر عامل ہے جس کی وجہ سے کسی غیر برہمن پارٹی کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ 'نیشنل سین' (National Scene) (قومی حالات) کے عنوان سے 'ڈارم' (Darem) نے 'ٹائمز آف انڈیا' میں لکھا ہے: ـــــ "اس بات سے انکار کرنا فضول ہے کہ تامل ناڈ میں عوام کا ایک بڑا طبقہ (جس کا مطلب غیر برہمنوں کی اکثریت ہے) 'کازگم'، کے نظریات سے ہمدردی رکھتا ہے۔ بلاشبہ مدراس کے حالیہ وزیر اعلیٰ (سری کے۔کامراج) اسمبلی میں اپنی کامیابی کے لیے 'کازگم' (پارٹی) کی حمایت کے رہینِ منّت ہیں۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ کانگریس کی اکثریت کازگم کی سرگرم حمایت کرتی ہے۔"

---

[1] ہریسن محولہ بالا، ص ۴۴

انتخابات کے دوران ہندوستانی کمیونسٹ پارٹی نے " ان اُمیدواروں اور پارٹیوں کی جو ایک سماجی بنیاد رکھتے ہوں" کی حمایت کرنے کی اپنی پالیسی کے پیش نظر دراوڑ کازگم پارٹی کے اُمیدواروں کی حمایت کی۔ کمیونسٹوں نے یہ دلیل دی کہ حالانکہ کازگم بنیادی طور سے ایک ایسی جماعت ہے جو برہمنوں کو حاصل شدہ مراعات کی مخالفت میں پس ماندہ غیر برہمنوں کی بغاوت کے روپ میں وجود میں آئی ہے لیکن اس کی معاشی اور سماجی بنیاد ہے اور اس کا (Leftist) نصب العین ہے۔" [1]

اس رپورٹ میں اخبار کے نامہ نگار نے لکھا ہے کہ مدراس میں شیڈولڈ کاسٹ فیڈریشن اور ہریجن جو بے زمین مزدوروں اور غریب طبقوں پر مشتمل ہیں ہزاروں کی تعداد میں انتہا پسند یساریت کی طرف مائل ہیں۔ غریب کرسچین بھی جن میں زیادہ وہ ہریجن شامل ہیں جنھوں نے اپنا مذہب بدلا ہے کمیونسٹوں کی حمایت کر رہے ہیں حالانکہ ان پر چرچ (کلیسا) کے اثرات بھی ہیں جو 'ڈومینیت' (Rightist) (دائیں بازو) کی طرف ہے۔

نارتھ آرکاٹ، ساؤتھ آرکاٹ، سیلم اور چینگلاپٹ کے چار اضلاع میں وُنیا کولا چھتری ایک بااثر ذات ہے جو چھوٹے موٹے زمین داروں اور کاشت کاروں پر مشتمل ہے۔ ۱۹۴۴ء میں اس ذات نے اپنے آپ کو منظم کیا تاکہ اپنے مفاد کے لیے دباؤ ڈال سکیں لیکن انتخابات سے فوراً پہلے یہ پارٹی دو گروہوں میں بٹ گئی اور ایک گروہ 'ٹوائلرس پارٹی' (Toilers Party) اور دوسرا 'کامن ویلتھ پارٹی' (Common Wealth Party) کہلایا۔ اول الذکر میں دائیں بازو کے رُجحانات تھے اور یہ جماعت ساؤتھ آرکاٹ اور سیلم میں سرگرم تھی۔ موخرالذکر کا کوئی خاص پروگرام نہیں تھا۔

انتخابات میں کسان مزدور پارٹی اور دائیں بازو کے محاذ (فرنٹ) دونوں نے ٹوائلرس پارٹی کی حمایت کی — 'ٹائمز آف انڈیا' (۲ جنوری ۱۹۵۲ء) کا نامہ نگار لکھتا ہے" انتخابات نے ذات پات کے احساسات کو حیرت انگیز حد تک اُبھار دیا ہے۔"

میں اوپر مدراس میں دراوڑ کازگم تحریک کا ذکر کر چکا ہوں۔ جون ۱۹۵۲ء میں کسی تاریخ کو کازگم کے بانی سری ای۔ وی۔ راماسوامی نیکر نے ایک خود مختار 'دراوڑستان' کے قیام کا

---

[1] 'ٹائمز آف انڈیا' ۲ جنوری ۱۹۵۲ء

نصب العین ترک کر دیا جو جنوبی ہند کی دراوڑ زبانیں بولنے والی چار ریاستوں تامل ناڈو، کیرالا، کرناٹک اور آندھرا پر مشتمل تھا۔ اب انھوں نے صرف آزاد تامل ناڈو کے حق میں آواز بلند کی ہے جو اس بات کا اعتراف ہے کہ یہ مطالبہ تامل بولنے والے علاقوں کے سوا دوسرے علاقوں میں مقبول نہیں تھا لیکن دراوڑ کازگم کی ایک شاخ 'دراوڑ منتر کازگم' نے دراوڑستان کی تشکیل کا مطالبہ ترک نہیں کیا ہے[1] مئی ۱۹۵۶ء کے تیسرے ہفتے میں ترچی میں ڈی۔ایم۔کے کی ایک کانفرنس ہوئی تھی جس میں دکھشن پردیش کی بجائے دراوڑستان کی تجویز منظور کی گئی تھی۔[2]

دکھشن پردیش سے الگ دراوڑستان کے قیام کا مطالبہ دراصل ایک خود مختار اور آزاد ریاست کے قیام کا مطالبہ ہے۔ دکھشن پردیش کے مبلغین جس کے سربراہ سی۔ راجگوپال آچاری اور تامل ریاست کے مؤیدین ہیں۔ اس میں ان میں زبردست بحث چھڑی ہوئی ہے لیکن ہمیں اس میں اُلجھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس بات کا ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ ایک حالیہ تقریر میں سی۔ راجگوپال آچاری نے ڈی۔کے (DK) اور ڈی۔ایم۔کے (DMK) دونوں پر یہ الزام لگایا ہے کہ "دونوں نسلی قیاس آرائیوں اور بے بنیاد اور غیر ثابت شدہ تاریخی نزاعوں کی بنیاد پر کھلم کھلا نفرت کا پرچار کر رہے ہیں۔ نفرت کے یہ پرچارک دعویٰ کرتے ہیں کہ دراویڈی بڑے مضبوط اور طاقت ور تھے اور جن آریوں نے انھیں مغلوب کیا وہ آج کے برہمنوں کے آبا و اجداد تھے۔ یہ نظریہ تھوڑی دیر کی بحث و تمحیص کے لائق بھی نہیں ہے۔" پھر وہ سوال کرتے ہیں "کیا یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ نفرت کا یہ پرچار برسراقتدار لوگوں کی کسی مزاحمت اور روک ٹوک کے بغیر جاری ہے۔"

میسور میں بھی ذات پات کا اثر موجود ہے۔ آندھرا کی طرح یہاں بھی کانگریس پارٹی پر دو بڑی کسان ذاتوں 'لنگایت' اور 'اوکالیگا' کو غلبہ حاصل ہے۔ لنگایت اور اوکالیگا کی حریفانہ کش مکش ہر مسئلے پر اثر انداز ہے خواہ وہ سرکاری عہدوں پر تقرر کا سوال ہو یا کالجوں میں نشستوں کے تعین کا یا لوکل اداروں اور مجالس قانون ساز کے لیے انتخاب کا۔

جدید میسور میں ذات پات کے اثرات کس طرح کام کر رہے ہیں اس کا تفصیلی ذکر کچھ دن

---

[1] اب اس پارٹی نے بھی ایک آزاد اور علیحدہ 'دراوڑستان' کے قیام کا مطالبہ ترک کر دیا ہے۔
—— (مترجم)

[2] روزنامہ 'ہندو' مدراس، ۲۲ مئی ۱۹۵۶ء

پہلے اکانومک ویکلی' میں شایع ہو چکا ہے[1] ـــــ میسور کے اوکالیگا اس وسوسے میں مبتلا ہیں کہ کنڑ بولنے والوں کے ایک بڑے صوبے میں جو میسور، کورگ، جنوبی کنارا، مدراس کے کنڑ بولنے والے علاقے، حیدر آباد اور بمبئی پر مشتمل ہوگا، لنگایت ان پر حاوی ہو جائیں گے۔ اس لیے وہ چاہتے تھے کہ میسور ایک الگ ریاست کی حیثیت سے باقی رہے۔ ریاستوں کی تنظیم نو سے متعلق کمیشن (State Reorganisation Commission) کی اس سفارش کے بعد بھی کہ تمام کنڑ بولنے والے علاقے، جس میں میسور بھی شامل ہو، پر مشتمل ایک ریاست بنادی جائے وہ اپنے مطالبے پر اڑے رہے۔ ریاستوں کی تنظیم نو سے متعلق کمیشن کی تجاویز کو سری ہنو منتھیا کی حمایت حاصل ہو جانے کے بعد حالات کا رُخ بدلا۔ ایک علیحدہ میسور ریاست کی حمایت کرنے والوں نے بھی دکھشن پردیش کے قیام کا خیر مقدم کیا کیوں کہ ایک واحد کنڑ ریاست کے مقابلے میں دکھشن پردیش میں کسی واحد گروہ کو بالادستی حاصل نہ ہوگی۔

جدید ہندوستان کے تضادات میں سے ایک تضاد یہ بھی ہے کہ ایک طرف چھوٹی ریاست کے قیام سے عوام کا حکومت کے ساتھ گہرا واسطہ قایم ہوتا ہے تو دوسری طرف غالب ذات کی چیرہ دستیوں کے امکانات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہندوستان میں عوام کے ہاتھوں میں اقتدار کی منتقلی ذات پات کی وجہ سے خاصی پیچیدہ ہوگئی ہے۔

ریاستی تنظیم نو کمیشن کے ارکان اوکالیگاؤں کے خدشات سے پوری طرح باخبر تھے۔ اس کا اظہار ان کی رپورٹ سے ہوتا ہے۔ "یہ بتایا گیا ہے کہ ایک کے مقابلے میں دو ریاست کے قیام کا مطالبہ سیاسی یا مذہبی خدشات یا دونوں کی وجہ سے کیا جارہا ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ اس وقت میسور سے باہر کنڑ بولنے والے علاقے کی آبادی میں 'لنگایت' یا 'ویراسیوا' ذات کے لوگ ۳۵ سے ۴۰ فی صد ہیں۔ کناڈیگا کا ایک اہم حصہ جو 'وکالیگا' کہلاتا ہے، میسور کی آبادی کا ۲۹ فی صد سے کچھ زائد ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ متحدہ کرناٹک میں لنگایت ۲۰ فی صد سے کچھ زائد ہیں۔ وکالیگا ۱۳ سے ۱۴ فی صد اور ہریجن ۱۷ سے ۱۸ فی صد ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ کسی فرقے کو بالادستی حاصل نہیں ہوگی اور یہ کہ کوئی بھی فرقہ (ذات) اقلیت بن جائے گا، اگر

---

[1] دیکھیے. Profile of a Southern Man - Mysore Economic Weekly. Vol.VIII No.29 (July, 1956) Pp. 859-65. See also No.32 Pp43 and No. 30, Pp. 1005-6

تمام دوسرے فرقے (ذاتیں) متحد ہو جائیں گے، ریاست میں فرقہ وارانہ تناسب کے یہ اندازے بالکل درست نہیں کہے جا سکتے کیوں کہ جو اعداد و شمار پیش کیے گئے ہیں ان میں بہت اختلاف ہے۔ اس سے بہر حال مسئلے کی نوعیت کا اندازہ ہوتا ہے۔"[۱]

سری ہنومنتھیا نے ایک واحد کنڑ ریاست کے قیام کی جو وکالت کی اس کی وجہ سے انھیں میسور کی وزارتِ اعلیٰ کے عہدے سے ہاتھ دھونا پڑا۔ ان کی اس حمایت کو اوکالیگا کے مفاد کے منافی سمجھا گیا۔ ایک نئی ریاست کے قیام کے امکانات پیدا ہو جانے کی وجہ سے اوکالیگا اور لنگایت کے تعلقات میں تلخی پیدا ہو گئی۔ اس کا امکان ہے کہ نئے میسور میں دونوں ذاتوں میں براہ راست کش مکش ہونے کے ساتھ ساتھ علاقائی تنازعے بھی پیدا ہوں۔ اگر سارے ہندوستان میں نہیں تو 'وندھیا' کے جنوب کے ہندوستان میں علاقہ پرستی کا زور رہے گا۔ انڈین یونین میں بڑی بڑی ریاستیں قایم کی گئی ہیں۔ اس کا ناگزیر نتیجہ علاقہ پرستی ہی ہے۔ علاقہ پرستی زبان پرستی کی دین ہے اور ذات پات کے احساسات دونوں ہی صورتوں میں خوب فروغ پاتے ہیں۔

جدید میسور کی ایک دوسری خصوصیت سرکاری عہدوں پر تقرر کے لیے اور میڈیکل اور انجینئرنگ کالجوں وغیرہ میں داخلے کے لیے ذات پات کا تسلیم کیا جانا ہے۔ برہمن پانچ سرکاری نوکریوں میں سے صرف ایک کے لیے درخواست دے سکتے ہیں، اور میڈیکل اور انجینئرنگ کالجوں کی صرف ۳۰ فی صد نشستیں قابلیت کے معیار پر پُر کی جاتی ہیں (آندھرا میں حالات اور بھی بدتر ہیں۔ برہمن سات سرکاری نوکریوں میں صرف ایک کے لیے درخواست دینے کے مجاز ہیں اور کالجوں میں عام مقابلے کی بنیاد پر بھری جانے والی نشستوں کی تعداد صرف ۲۰ فی صد ہے)۔

اس سلسلے میں دستور کی دفعہ ۲۹ (۲) کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جس میں ضمانت دی گئی ہے کہ "کسی شہری کو ریاست کی طرف سے چلائے گئے یا ریاستی خزانے سے امداد پانے والے ادارے میں مذہب، نسل، ذات، زبان یا ان میں کسی ایک کی بنیاد پر داخلہ دینے سے انکار نہیں کیا جائے گا۔" لیکن ۱۹۵۱ء میں اس دفعہ میں ترمیم کی گئی تاکہ ذات پات کی بنیاد پر اسکول اور کالجوں میں نشستوں

---

[۱] 'ریاستی تنظیم نو کمیشن کی رپورٹ'۔ باب ۴، ص ۹۱، پیرا ۳۲۴، ـــــ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق جو علاقے کرناٹک کی ریاست میں شامل کیے جانے والے تھے ان میں لنگایت، اوکالیگا اور ہریجنوں کی آبادی ترتیب وار ۱۸، ۱۱ اور ۱۳ فی صد تھی۔

کی تخصیص کی جا سکے۔ دستور کا پہلا ترمیمی ایکٹ ۱۹۵۱ء میں پاس کیا گیا اور دستور کی دفعہ ۱۵ میں یہ حصہ جوڑا گیا " (۴) اس دفعہ یا دفعہ ۲۹ کی ذیلی دفعہ (۲) میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی وجہ سے ریاست کو سماجی یا معاشی لحاظ سے شہریوں کے کسی پس ماندہ طبقے یا اچھوتوں اور ہریجنوں کی ترقی کے لیے کوئی خاص انتظام کرنے میں کوئی رکاوٹ یا مجبوری نہیں ہوگی۔"

یہ ترمیمی ایکٹ ایک مقدمے کی وجہ سے پاس کیا گیا جو چمپا کم ڈورائے راجن بنام ریاست مدراس تھا۔ ایک برہمن لڑکی مس ڈورائے راجن کو مدراس کے ایک کالج میں داخلہ دینے سے انکار کر دیا گیا اور اس نے ایک رٹ (درخواست) ہائی کورٹ میں داخل کر دی۔ مدراس ہائی کورٹ نے فیصلہ کیا کہ حکومت کا فرقہ وارانہ حکم نامہ (Communal Government Order) جس کی بنیاد پر داخلے سے انکار کیا گیا تھا دستور کے منافی ہے۔ حکومت مدراس نے سپریم کورٹ میں اپیل کی جس نے ہائی کورٹ کے فیصلے کو بحال رکھا۔ سپریم کورٹ کے ججوں نے فیصلے میں لکھا کہ حکومت مدراس کے حکم نامے میں کالجوں میں داخلے کے سلسلے میں جو درجہ بندی کی گئی ہے وہ مذہب، نسل اور ذات کی بنیاد پر ہے۔ اس لیے دستور کے منافی ہے اور دستور کی دفعہ ۲۹ (۲) میں شہریوں کو جو بنیادی حقوق دیے گئے ہیں ان کی خلاف ورزی ہے اور اس طرح دستور کی دفعہ ۱۳ کے تحت کالعدم ہے۔ سپریم کورٹ کے اس فیصلے کے پیش نظر متذکرہ بالا ترمیمی قانون منظور کیا گیا۔

جنوبی ہندوستان کے مغربی ساحل پر واقع کیرالا، ملیالم بولنے والا علاقہ۔ جنوبی ہندوستان کے بقیہ حصوں سے بعض اہم معاملوں میں مختلف ہے۔ مثلاً ریاست میں بڑی اور با اثر عیسائی آبادی رہتی ہے اور شمالی حصے میں مسلمانوں کا ایک مربوط گروہ آباد ہے۔ کیرالا کے نمبودری جو برہمنوں میں برہمن کہے جا سکتے ہیں، نے اس حد تک مغربی تعلیم کو نہیں اپنایا تھا جس حد تک مشرقی اور جنوبی حصے کے برہمنوں نے اپنایا تھا۔

ہندوستان میں تعلیم، انتظامیہ اور سیاست میں 'نائر' ذات کو بالادستی حاصل ہے۔ 'ازہاون' یا 'تیّن' (Tiyyan) ایک 'پس ماندہ' ذات ہے جن کا قدیم پیشہ تاڑی نکالنا اور بیچنا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے قابلِ احترام قائد مرحوم سری نرائن گرو کی رہنمائی میں سنسکرت تہذیب کو اپنایا ہے۔ ہندوؤں میں کچھ حد تک نائر اور ازہاون ذاتوں میں کش مکش پائی جاتی ہے۔ کیرالا سے ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ برہمنوں کی مخالفت اس وجہ سے نہیں کی جاتی کہ مذہبی لحاظ سے انھیں بہتر پوزیشن حاصل ہے بلکہ اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ سیاسی اور معاشی میدان

میں غلبہ اور اقتدار رکھتے ہیں۔

۱۹۵۱ء کے انتخابات میں ٹراونکور، کوچین میں اصل کش مکش ہندوؤں اور عیسائیوں کے درمیان ہوئی، الیکشن کے ایک سال پہلے سے ہی ڈیموکریٹک کانگریس (پارٹی) نے مسلسل اور زبردست پروپیگنڈا کیا کہ انڈین نیشنل کانگریس پر عیسائیوں کا غلبہ ہے۔ اس کی وجہ سے چند نائر اور ازہاون نیشنل کانگریس سے الگ ہوئے۔ پھر اچانک نیشنل کانگریس اور ڈیموکریٹک کانگریس میں انتخابی اتحاد ہوگیا جس کی وجہ سے اول الذکر کے بہت سے پیروکار اُلجھن میں پڑگئے، بہت سے ازہاون بائیں بازو کی طرف بڑھ گئے۔ عیسائیوں کے ووٹ نیشنل کانگریس کو نہیں ملے کیونکہ ریاستی حکومت اسکولوں کی تعلیم پر کنٹرول حاصل کرنا چاہتی تھی اور اسکول زیادہ تر عیسائی مشنریوں کے تھے۔ کلیسا نے ریاست کے اس اقدام کی مزاحمت کی اور حکومت ہند نے ریاستی حکومت کے فیصلے کو نفاذ میں آنے سے رد کرکے رکھا۔ پادریوں اور کیتھولک کانگریس نے کانگریس اُمیدواروں کے مقابلے میں آزاد کیتھولک اُمیدواروں کی حمایت کی۔ تریچور کے آزاد کیتھولک امیدواروں نے اپنے آپ کو 'کوچین پارٹی' کے نام سے موسوم کیا۔ جب ہندوؤں نے دیکھا کہ پادری کیتھولک اُمیدواروں کی حمایت کر رہے ہیں تو انھوں نے کانگریس کے کیتھولک امیدواروں کی بجائے آزاد ہندوؤں اور بائیں بازو کے اُمیدواروں کی حمایت شروع کردی۔ اس طرح کانگریس ووٹ بٹ گیا۔ اسمبلی کے لیے جو گیارہ آزاد اُمیدوار منتخب ہوئے ان میں سے پانچ تریچور کے تھے[۱]

۲۷ اگست ۱۹۵۶ء کے 'ٹائمز آف انڈیا' میں ان عوامل کا بڑا اچھا تجزیہ کیا گیا ہے جو ریاست ٹراونکور کوچین کے قیام کے وقت سے بروئے کار تھے :

"بہت زمانے سے ٹراونکور اور کوچین دو الگ الگ دیسی ریاستیں تھیں جن پر دو خاندانوں کی حکومت تھی اور ان کے مشیر کار 'دیوان' کہلاتے تھے۔ اس زمانے میں مراعات دینا گناہ نہیں تھا۔ کم ازکم راجہ کے من مانی کے حق کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ مراعات کی تقسیم کی بہترین جگہ بڑھتا ہوا انتظامی شعبہ تھا۔

"جب ایک فرد واحد کی بجائے عوامی حکومت قایم ہوئی تو پرانا انتظامی ڈھانچہ جوں کا توں قایم رہا۔ اس ڈھانچے کی اکائیوں میں اور عناصر ترکیبی میں کوئی شدید گڑبڑی نہیں پیدا

---

[۱] 'ٹائمز آف انڈیا' ۲۶ جون ۱۹۵۲ء

ہوئی .... بلکہ وزیروں کے ذریعے حکومت کے بعض نکتہ چیں تو یہ کہتے ہیں کہ نمائندہ حکومت کے ابتدائی عروج اور عارضی زوال کی مدت میں نوکر شاہی کو جانب داری برتنے یا مراعات بانٹنے کے زیادہ مواقع حاصل رہے۔

"عوام، اخبارات اور عوامی نمائندے سبھی حکومت کے ملازموں کو کسی ایک یا دوسری ذات سے منسلک کرتے تھے اور ان ہی بنیادوں پر ان کا تعین اور تخصیص کرتے تھے۔ کلرکوں اور پولیس کے سب انسپکٹروں کا تقرر یا ترقی پہلے صفحے کی خبریں بن جاتی تھیں اور کابینہ کی میٹنگ کے ایجنڈے میں جگہ پاتی تھیں۔ سرکاری اہل کاروں کی ناکامی یا ان کی دولت مندی کو اس ذات کی ناکامی یا دولت مندی تصور کیا جاتا تھا جس سے ان کا تعلق ہوتا تھا۔ لہٰذا سرکاری اہلکار جنھیں بڑی مراعات اور فائدے حاصل تھے ایسے سرپرستوں کو تلاش کرنے لگے جو ان کے سر پر ہاتھ رکھیں اور انھیں عوامی رہنماؤں میں ایسے لوگ اور حمایتی مل گئے جو ہر طرح ان کی امداد پر آمادہ تھے۔

اس چھوٹے سے اور مربوط علاقے میں ہر شخص ایک دوسرے کو جانتا ہے۔ خاندانی تعلقات اور فرقہ دارانہ پارٹی دونوں کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ ذاتی خیال ولحاظ اور احسان مندی کا جذبہ کارکردگی اور آزادانہ فیصلے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہر طرف جمود چھایا ہوا ہے۔ یہ تصویر ذمہ دار افسروں نے ریاستی ملازموں کی حالیہ صورت حال کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے پیش کی ہے۔

" اس بند جوہڑ میں صدر جمہوریۂ ہند کے مقرر کردہ ایجنٹ مسٹر پی۔ ایس۔ راؤ بہہ کر آگئے ہیں، انھوں نے مرض کی تشخیص کر لی ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ چونکہ وہ ریاست کے باہر کے آدمی ہیں اس لیے اس سلسلے میں وہ کچھ کر سکتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ترقی دینے کے لیے محض سینیئر ہونا کافی نہیں سمجھا جائے گا۔ انتظامیہ کی کنجی کارکردگی ہونی چاہیے۔"

مجھے یہ کہنے کی اجازت دی جائے کہ شمالی ہندوستان میں طاقتور برہمن گروہوں کی عدم موجودگی برہمن مخالف تحریکوں کے شروع نہ ہونے کی وجہ سے ہو سکتی ہے اور اس وجہ سے عام طور سے لوگوں کو یہ احساس پیدا ہو گیا ہے کہ ذات پات کے اثرات وندھیا کے دکھن میں زیادہ ہیں۔ بہر حال ایسے اشارے مل رہے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شمالی ہندوستان میں بھی ذات پات کا خیال زور پکڑ رہا ہے لیکن شمالی ہندوستان میں ذات پات کی کش مکش اتنی سخت ہوگی یا

نہیں ہوگی جتنی کہ جنوبی ہندوستان میں ہے یہ تو وقت بتائے گا۔

۱۹۵۱ء کے انتخابات کے زمانے میں بہار کانگریس کے اندر ذات پات کی بنیاد پر سخت کشمکش ہوئی ــــ تین بڑی ذاتیں یہ تھیں: 'راجپوت' (جس کے رہنما اس وقت کے وزیر خوراک اور خزانہ انوگرہ نرائن سنہا تھے)، 'بھومیہار' (جس کے سربراہ خود وزیر اعلیٰ ڈاکٹر سری کرشن سنہا تھے) اور 'کائستھ' (جس کے قائد کرشن بلبھ سہائے وزیر محاصل اور آب کاری تھے)۔

'ٹائمز آف انڈیا' کی ایک رپورٹ (۳ جنوری ۱۹۵۲ء) کے مطابق بہت سے کانگریسی چوری چھپے اور بعض کھلم کھلا آزاد امیدواروں کی حمایت کر رہے ہیں اور غیر مطمئن اور ناراض کانگریسی پارٹی کے نامزد اُمیدواروں کے خلاف کھڑے ہو رہے ہیں۔ مختصر یہ کہ راجپوت راجپوت اُمیدواروں کی اور بھومیہار بھومیہار اُمیدواروں کی حمایت کر رہے ہیں اور اکثر صورتوں میں پارٹی کے احکام کی خلاف ورزی کر رہے ہیں۔ کائستھ دو گروپوں میں بٹے ہوئے ہیں جن میں سے ایک انوگرہ نرائن سنہا کی حمایت کر رہا ہے۔ الیکشن میں کانگریس خود ذات پات سے فائدہ اٹھا رہی ہے۔ راج کماری امرت کور سے قبائلی علاقوں کا دورہ کرایا گیا تاکہ قبائلی جن کی اکثریت عیسائی ہے ایک علیحدہ قبائلی ریاست جھارکھنڈ کے قیام کے مطالبے سے باز آجائیں۔ جھارکھنڈ پارٹی کے لیڈر سری جے پال سنگھ جو خود ایک قبائلی عیسائی ہیں چاہتے ہیں کہ بہار، مدھیہ پردیش اور اُڑیسہ کے قبائلی علاقوں کو کاٹ کر ایک نئی ریاست بنادی جائے۔

۱۹۵۱ء میں یو۔پی میں ایک تنظیم موجود تھی جس کا نام 'سوشت سنگھ' تھا۔ یہ تنظیم نیچی ذاتوں پر مشتمل تھی جس کا مقصد ان ذاتوں کے حالات بہتر بنانا تھا[۱] یہ اس بات کا ایک اشارہ ہے کہ یو۔پی میں ذات پات کے احساسات بڑھ رہے ہیں۔ مستقبل قریب میں سیاسی اقتدار کے لیے راجپوتوں اور چماروں کی کشمکش بڑھ جائے گی۔ دیہاتی علاقوں میں راجپوت جو اب تک ایک الگ تھلگ گروہ تھے، آج کل اس بات پر آمادہ نظر آتے ہیں کہ خواہش مند گروہوں کو راجپوتوں جیسی حیثیت دے دی جائے تاکہ آئندہ انتخابات تک وہ اپنی پوزیشن مضبوط بنالیں۔

شمالی ہندوستان میں خاتمہ زمین داری کا ایک اتفاقی نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ یو۔پی اور مدھیہ پردیش کے بعض علاقوں میں ڈکیتیاں شروع ہوگئیں۔ یو۔پی کے ڈاکوؤں کے گروہوں

---

[۱] 'ٹائمز آف انڈیا' ۱۴ نومبر ۱۹۵۱ء

میں تقریباً صرف 'ٹھاکر' 'لا' اور 'گوجر' ذات کے لوگ شامل کیے گئے۔ اس ذات کے لوگ ان مجرموں کی جہاں کہیں وہ جاتے تھے موثر طریقے سے حفاظت کرتے تھے۔ متاثرہ علاقوں میں دسمبر ۱۹۵۲ء اور جنوری ۱۹۵۳ء کے درمیان حکومت یو۔پی نے پولیس متعین کی۔ اس طرح مدھیہ بھارت میں راجپوت، ٹھاکر اور گوجر جو آزادی کے بعد زرعی اصلاحات سے بری طرح متاثر ہوئے تھے، ڈکیتی کرنے لگے[1]

۱۹۵۲ء کے آخری نصف حصے میں مدھیہ بھارت کے بھنڈ اور مورینہ اضلاع میں ڈاکوؤں نے اکثر ہریجنوں کو لوٹ مار اور قتل اور آتش زنی کا نشانہ بنایا۔ یہ حملے اخبار کے نامہ نگار کے مطابق ایک طرح کی طبقاتی جنگ ہیں جو زمین داروں نے (جن کو خاتمہ زمین داری سے نقصان پہنچا ہے) 'عوام' (ہریجنوں) کے خلاف چھیڑ رکھی ہے[2]

پنجاب میں نزاع دو ذاتوں کے درمیان نہیں بلکہ ذاتوں کے دو نظام ہندو اور سکھ کے درمیان ہے۔ ہندو سکھ کش مکش نے لسانی جھگڑے کا روپ دھار لیا حالانکہ "پنجاب میں ہندی اور پنجابی دونوں زبانیں بولی جاتی ہیں جو ایک دوسرے سے بے حد قریب ہیں اور ریاست کے سب لوگ انھیں بخوبی سمجھتے ہیں"[3] "پنجاب میں زبان کا مسئلہ دراصل رسم الخط کا مسئلہ ہے"[4] سکھ گورمکھی رسم الخط چاہتے تھے اور ہندو دیوناگری۔ ریاستی تنظیم نو کمیشن نے سکھوں کے مطالبے پنجابی بولنے والوں کے لیے ایک الگ ریاست کے قیام اور ہندوؤں کے مہا پنجاب کے مطالبے دونوں کو ٹھکرا دیا۔

کمیشن نے تجویز پیش کی کہ ایک نیا پنجاب تشکیل کیا جائے جس میں پنجاب میں واقع تمام دیسی ریاستیں (حصار ضلع کی ذیلی تحصیل لوہارو کے سوا) پیپسو اور ہماچل شامل ہوں۔ کمیشن نے سکھ اور ہندو فرقہ پرستوں کی مذمت کی اور ایک مصالحاتی پلان کی حمایت کی: "جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ریاست پنجاب کو بڑا بنا دینے سے موجودہ فرقہ وارانہ توازن بگڑ جائے گا اور اس سے ناخوشگوار نتائج برآمد ہوں گے، تو ہم اس علاقے کے بارے میں جو تجویز پیش کر رہے ہیں

---

[1] 'ٹائمز آف انڈیا' ۲۶ جنوری ۱۹۵۳ء

[2] ایضاً، ۲۵ نومبر ۱۹۵۲ء

[3] 'ریاستی تنظیم نو کمیشن کی رپورٹ' ص ۱۴۱، ایس ۵۲۰

[4] ایضاً

اس سے یہ ریاست بلاشبہ بڑی ہوجائے گی لیکن اس کی وجہ سے سکھوں کا تناسب قدرے بہتر یعنی ۵ فی صد زائد ہوجائے گا جب کہ اس حساب سے ہندوؤں کا تناسب کم ہوجائے گا" [1]
ستم ظریفی یہ ہے کہ ریاستی تنظیم نو کمیشن کی تجویزوں میں ان ہی فرقہ وارانہ جذبات سے اپیل کی گئی جن کی وہ اتنی بلند آہنگی سے مذمت کرتا ہے۔

کٹر سکھوں کی تنظیم 'شرومنی اکالی دل' نے پنجابی بولنے والوں کی ایک ریاست کے قیام کا مطالبہ شروع کیا تھا ــــ جن وجوہ کی بنا پر یہ مطالبہ کیا گیا ہے ان کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ اپنی ایک حالیہ تقریر میں پیپسو کے سابق وزیر اعلیٰ نے کہا کہ سکھ آزادی کے بعد سے مایوسیوں اور محرومیوں کا شکار رہے ہیں کیوں کہ " پنجابی زبان اور گورمکھی رسم الخط کو اس کی مناسب جگہ نہیں دی گئی ہے۔ سکھ ہریجنوں کے ساتھ امتیاز برتا جاتا ہے اور سرکاری ملازمتوں میں بھرتی اور ترقی دونوں معاملوں میں امتیاز کیا جاتا ہے۔" [2]

کانگریسی حکومت نے ایک 'علاقائی فارمولا' بنایا ہے تاکہ ہندوؤں کے حاوی ہوجانے کے بارے میں سکھوں کے جو خدشات ہیں وہ دور ہوجائیں۔ ہندو اس فارمولے کے مخالف ہیں ــــ 'ٹائمز آف انڈیا' نے رپورٹ دی ہے کہ 'مہاپنجاب سمیتی' کی مجلس عاملہ کا ایک ہنگامی اجلاس ۵ ستمبر ۱۹۵۱ء کو ہوا۔ جس میں ایک قرار داد منظور کی گئی ہے کہ " پنجاب کے لیے جو غیر وطن پرستانہ علاقائی فارمولا اختیار کیا گیا وہ ناقابل برداشت ہے اور اس کو ختم کرنے کے لیے سمیتی ان اقدامات سے زیادہ سخت قدم اٹھائے گی جو وہ اب تک اٹھاتی رہی ہے"۔ [3]

جدید ہندستان میں ذات پات کے جو اثرات ہیں ان کا میں نے جو سرسری جائزہ پیش کیا ہے وہ اب قریب الختم ہے، لیکن اپنی بات ختم کرنے سے پہلے میں ایک اہم بات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں خواہ وہ سرسری ہی کیوں نہ ہو۔ دستور کے تحت چھوت چھات کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ چھوت چھات پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنے حق سے محروم کیا گیا یا نا اہل قرار دیا گیا تو یہ ایک ایسا جرم ہے جس کی سزا قانون کے مطابق دی جائے گی

---

[1] دیکھیے حوالہ بالا، ص ۱۵۳، ایس ۵۶۸

[2] 'دی ہندو' ۱۱ جولائی ۱۹۵۶ء

[3] 'دی ٹائمز آف انڈیا' ۷ ستمبر ۱۹۵۶ء

(دستور کی دفعہ ۱۷)۔ دستور کی دفعات ۱۵، ۲۵، (۲)، ۲۹، ۳۸ اور ۴۶ چھوت چھات کے مثبت اور منفی پہلوؤں سے متعلق ہیں یعنی افراد کے کسی گروہ کے خلاف ہر قسم کے امتیازات کی روک تھام کر دی گئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ چھوت چھات کے خاتمے کے لیے مثبت اقدام کیے گئے ہیں۔ عوام کے پس ماندہ طبقوں اور خاص طور سے ہریجنوں اور آدی باسیوں کی تعلیمی اور اقتصادی بہتری کے مواقع پیدا کیے گئے ہیں۔

دستور نے ہریجنوں کو قانونی تحفظات دیے ہیں اور ایسی خاص دفعات اور قوانین وضع کیے گئے ہیں جو مختلف سیاق میں ان کا تحفظ کرتے ہیں۔ اس طرح لوک سبھا اور ریاستوں کی مجالس قانون ساز میں ان کے لیے نشستیں مخصوص کی گئی ہیں۔ لوک سبھا کی کل[1] ۴۹۵ نشستوں میں سے ۷۰ نشستیں ہریجنوں کے لیے مخصوص ہیں اور ریاستوں کی مجالس قانون کی ۳۲۷۳ مجموعی نشستوں میں سے ہریجنوں کے لیے ۴۷۷ مخصوص کی گئی ہیں۔

دستور نے مرکزی اور ریاستی حکومتوں میں ہریجنوں کے لیے سرکاری نوکریاں بھی مخصوص کر دی ہیں۔ دفعہ ۳۳۵ کے تحت سرکاری عہدوں پر تقرر کے لیے مرکزی اور ریاستی حکومتوں میں ہریجنوں اور آدی باسیوں کے مطالبے، انتظامیہ کی کارکردگی کو مدنظر رکھتے ہوئے قابل غور سمجھے جاتے ہیں۔ مرکزی اور کل ہند ملازمتوں کے لیے عام مقابلے کے انتخابات کے ذریعے جو تقرریاں کی جاتی ہیں ان میں سے ساڑھے بارہ ($12\frac{1}{2}$) فی صد جگہیں ہریجنوں کے لیے مخصوص ہیں۔ مرکزی حکومت کی جن ملازمتوں پر عام مقابلے کے بغیر تقرر ہوتا ہے ان میں ہریجنوں کے لیے $16\frac{2}{3}$ ملازمتیں مخصوص کی گئی ہیں۔ مندرجہ بالا باتوں کے علاوہ متعدد ریاستی حکومتوں نے ہریجنوں کی معاشی، تعلیمی اور سماجی حالت کو بہتر بنانے کے اقدامات کیے ہیں۔ بعض ریاستوں نے تو ہریجنوں کے خصوصی تحفظ کے لیے قوانین تک بنائے ہیں[2]۔

ہر سمجھ دار ہندوستانی کا ضمیر مطالبہ کرتا ہے کہ چھوت چھات کا خاتمہ ہو جائے اور ہریجنوں، آدی باسیوں اور پس ماندہ طبقے کی وسیع اصطلاح کے تحت آنے والے مختلف گروپوں کو نام نہاد ترقی یافتہ گروہوں کے برابر لانے کی ہر ممکن کوشش کی جائے لیکن اب یہ بات محسوس کی جانے

---

[1] اب ۵۲۱ سیٹیں ہیں۔

[2] Report on the Seminar on Casteism and Removal of Untouchability

لگی ہے کہ معاشی اور سماجی برابری کے حصول کے لیے جو اقدامات کیے گئے تھے کہیں وہی ذات پات کو باقی رکھنے کی وجہ نہ بن جائیں۔ دراصل یہ سوال پنڈت پنت نے بڑے واضح طور پر اپنے اس خطبے میں اٹھایا تھا جو انھوں نے ذات پات اور چھوت چھات کے خاتمے سے متعلق سیمینار میں دیا تھا[ا]۔ لہٰذا یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ جن گروہوں کو 'پس ماندہ' قرار دیا گیا ہے وہ 'پس ماندگی' کی مراعات سے دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

جب میں یہ سطور لکھ رہا تھا تو ۶ ستمبر ۱۹۵۶ء کے 'ٹائمز آف انڈیا' میں یہ خبر نظر سے گزری کہ حکومت ہند نے 'بیک ورڈ کمیشن' (پس ماندہ ذاتوں کے تعین کے لیے مقرر کردہ کمیشن) کی رپورٹ کو مبہم اور ناکافی قرار دیا ہے کیوں کہ یہ کمیشن 'پس ماندگی' کی تعریف کے لیے کوئی معروضی اور قابل قبول کسوٹی نہیں پیش کرسکا ہے۔ دستور کی دفعہ ۳۴۰ کے تحت ۱۹۵۳ء میں ایک کمیشن مقرر کیا گیا تھا جس کے چیئرمین کاکا صاحب کالیلکر تھے۔ اس کمیشن کو ان باتوں کا تعین کرنے کے لیے کہا گیا تھا کہ یہ ہریجنوں اور آدی باسیوں کے علاوہ اور کن گروہوں کو سماجی اور معاشی طور پر پس ماندہ سمجھا جائے اور پس ماندگی کے تعین کی کسوٹی کیا ہو۔ ایسے گروہوں کی ایک فہرست بنائی جائے اور ان کو امداد دینے اور ان کے حالات بہتر بنانے کے لیے مناسب تجویزیں پیش کی جائیں۔

کمیشن کی فہرست میں ۲۳۹۹ گروپ ہیں جن میں صرف ۹۱۳ کی مجموعی آبادی ۱۱ کروڑ ۶۰ لاکھ ہے۔ ہریجنوں اور آدی باسیوں کی ۷ کروڑ آبادی اس کے علاوہ ہے۔ تمام عورتوں کو 'پس ماندہ' قرار دیا گیا ہے لیکن انھیں پس ماندہ ذاتوں کی فہرست میں شامل نہیں کیا گیا ہے کیوں کہ انھیں ایک فرقہ یا ذات قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس طرح کمیشن کے مطابق ملک کی تین چوتھائی آبادی 'پس ماندہ' قرار پائے گی۔ لہٰذا یہ بڑا مشکل نظر آتا ہے کہ آبادی کے اتنے بڑے طبقے کو کس طرح خصوصی مراعات دی جاسکتی ہیں۔ کمیشن کی رپورٹ پر حکومت کا جو میمورنڈم ہے اس میں اس مشکل کو واضح طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔

کمیشن کے ممبروں کی اکثریت کا خیال تھا کہ کون سا گروہ کس حد تک پس ماندہ ہے اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس کا کس ذات سے تعلق ہے۔ حکومت ہند نے اس نقطۂ

ا۔ Report on the Seminar of Casteism and Removal of Untouchability ص ۱۵۲

نظر کو تسلیم نہیں کیا لیکن یہ ضرور ماننا ہے کہ ایک غیر طبقہ واری سماج کے قیام میں سب سے بڑی رکاوٹ ذات پات ہی ہے۔ حکومت ہند نے اس سے بھی با خبر کیا ہے کہ مخصوص ذاتوں کو پس ماندہ مان لینے سے ذات پات کی بنیادوں پر موجود امتیازات نہ صرف باقی رہ سکتے ہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے قایم و دائم ہو سکتے ہیں۔

لہذا وقت آگیا ہے جب پس ماندگی کی کسوٹی کے تعین پر سنجیدگی سے غور کیا جائے اور ایسا پیمانہ مقرر کیا جائے جس میں ہریجن اور آدی باسی بھی شامل ہوں۔ خواندگی، زمین کی ملکیت، نقد یا جنس کی صورت میں آمدنی ان تمام باتوں کو پس ماندگی کا تعین کرتے وقت ذہن میں رکھنا چاہیے اور اس کا اطلاق ہر ذات پر کرنا چاہیے —— یقیناً یہ بڑا کٹھن کام ہے لیکن نا ممکن نہیں۔ اس سے جو مفید نتائج بر آمد ہوں گے وہ یقیناً اس محنت کے شایان شان ہوں گے۔

ایک آخری بات اور —— ذات پات کے اثرات پوری طرح اور غیر محسوس طور پر ہر شخص میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ ان میں بھی جو اس کی برائیاں کرتے ہیں، زور شور سے آوازیں بلند کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہر جگہ سماجی عمل کی اکائی کی حیثیت رکھتی ہے۔ ذات پات کی بعض کانفرنسوں میں ان کے لیڈروں نے اپنی ذات والوں کو مشورہ دیا ہے کہ "پنج سالہ پلانوں کے تحت جو مواقع پیدا ہوتے ہیں وہ ان سے پورا پورا فائدہ اٹھائیں اور ملک کی صنعتی ترقی میں اپنا ہاتھ بٹائیں"۔[1]

میسور پردیش کانگریس کمیٹی کے صدر ایس۔ چنّیہ نے اکتوبر ۱۹۵۵ء میں ایک خاص ذات کے اجلاس منعقدہ ننجاناگڈ میں تقریر کرتے ہوئے جب یہ کہا کہ "معاشی اور سماجی بھلائی کے لیے کام کرنے والی فرقہ وارانہ تنظیموں کو مضرت رساں نہیں کہا جا سکتا۔ انسانی نفسیات کا یہ تقاضہ ہے کہ اکثر وہ فرقہ وارانہ ربط و تعلق کی بنیاد پر ہی عمل کے لیے آمادہ ہوتی ہے۔" تو وہ بہت سے دلوں کی ترجمانی کر رہے تھے۔ انھوں نے اس بات پر مسرّت کا اظہار کیا تھا کہ وہ متذکرہ ذات کے افراد کا اعتماد حاصل کرنے میں کامیاب رہے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ جو ہوسٹل اس ذات کے طلبا کے لیے بنایا گیا ہے وہ اب سبھی ذاتوں کے طلبا کے لیے کھول دیا گیا ہے۔ انھوں نے یہ یقین دہانی کرائی

---

[1] ناڈار مہاجنا سنگم کی سلور جوبلی تقریبات منعقدہ ورودھ نگر۔
دیکھیے 'دی ہندو' (روزنامہ) ۲۹ مئی ۱۹۵۶ء

کہ آئندہ عام انتخابات (۱۹۵۷ء) کے لیے جب اُمیدواروں کا انتخاب ہوگا تو اس ذات کے افراد کے مطالبوں پر مناسب توجہ دی جائے گی لیکن سری چنئیہ کو بھی یہ کہنا پڑا کہ ذات پات کی بنیاد پر بنائی گئی تنظیموں کی بھی ایک حد ہونی چاہیے۔

متذکرہ بالا رپورٹ پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے 'ٹائمز آف انڈیا' — (۲۳ اکتوبر ۱۹۵۵ء) نے اپنے اداریے میں لکھا تھا " وہ سیاست داں جو چاہتا ہے کہ ذات پات اور فرقہ وارانہ بنیادوں پر جو اختلافات اور امتیازات ہیں وہ ختم ہو جائیں، وہ اس بات سے بھی باخبر ہے کہ ان کے سہارے ووٹ بھی ملتا ہے۔ اس طرح وہ ایک عجیب مخمصے میں گرفتار ہے۔ جب اس سے کسی فرقہ وارانہ تنظیم کی مدد اور سرپرستی کے لیے کہا جاتا ہے تو وہ کون سے حدود مقرر کرے۔ کیا ایک مرکزی کابینہ کے وزیر کو مراٹھوں کی ایک ذیلی ذات کی طرف سے منعقد کردہ جلسے میں شامل ہونا چاہئے؟ کیا کانگریس کے نئے منتخب شدہ صدر کو اس بات کی اجازت دینی چاہیے کہ انھیں ان کی ذات برادری کے افراد اور انجمنیں ہار پہنائیں؟" — اداریہ ان خیالات کے اظہار پر ختم ہوتا ہے " سیاست داں کے سامنے جو مشکل اور اُلجھن ہے اس کو حل کرنے کے لیے پہلا قدم یہ ہے کہ وہ ذات پات کی ہمہ گیری اور اس کے مضمرات کو تسلیم کرے۔"

دوسرا باب

سنسکرت تہذیب اور مغربی تہذیب کا مُطالعہ

(قدیم و جدید طریقہ زندگی)

سنسکرت تہذیب کی اصطلاح مجھے جنوبی ہندوستان کے کورگیوں (کورگ کے رہنے والے) کی سماجی اور معاشی زندگی کا تجزیہ کرنے کے لیے بڑی مفید معلوم ہوئی۔ بشریات کے بعض دوسرے ماہرین بھی جو ہندوستان کے مختلف حصوں میں قبائلی اور دیہی فرقوں کا مطالعہ کر رہے ہیں اس اصطلاح کو اپنے مواد کا تجزیہ کرنے میں مفید پاتے ہیں اور اس وجہ سے مجھے یہ خیال ہوا کہ اس اصطلاح کا دوبارہ جائزہ لینے کی کوشش کروں۔

سنسکرت تہذیب کی اصطلاح پہلی بار میری کتاب "ریلیجن اینڈ سوسائٹی امنگ دی کورگس آف ساؤتھ انڈیا"[1] (شایع شدہ آکسفورڈ، ۱۹۵۲ء، ص ۳۰) میں استعمال ہوئی ہے:

"ذات پات کا نظام ایسا کوئی جامد نظام نہیں ہے جس میں کسی ذات کا مقام ہمیشہ کے لیے معیّن اور مقرر ہو، حرکت پذیری ہمیشہ ممکن رہی ہے۔ خصوصاً اس نظام کے وسطی حصّے میں۔ ایک نیچی ذات ایک دو نسلوں کے بعد سبزی خور بن کر اور شراب نوشی ترک کرکے اور اپنے رسوم و رواج اور عقائد کو سنسکرت تہذیب کا تابع کرکے اونچی پوزیشن حاصل کر سکتی ہے۔ مختصراً یہ کہ کوئی نیچی ذات ممکنہ حد تک برہمنوں کے رسوم و رواج، عقاید اور برہمنوں کے طریقۂ زندگی کو اپنا لیتی ہے۔ اس کی بہت سی مثالیں مل جاتی ہیں حالانکہ نظری طور پر اس کی مخالفت کی جاتی ہے۔ اس کتاب میں اس

---

[1] "Religion and Society among the Coorgs of South India"

عمل کو سنسکرت تہذیب یا سنسکرتی اثرات کا عمل دخل کہا گیا ہے اور ' برہمنیت ' یا برہمن تہذیب کی اصطلاح پر ترجیح دی گئی ہے کیوں کہ ویدوں میں بتائی گئی بعض باتیں صرف برہمنوں یا ' دوج ' له (دوبارہ پیدا ہونے والی) ذاتوں تک محدود ہیں ۔"

سنسکرت تہذیب کی اصطلاح بلاشبہ ایک غیر ناموس سی اصطلاح ہے لیکن اس ترکیب کو برہمن تہذیب کی اصطلاح پر کئی وجہ سے ترجیح دی گئی ہے۔ سنسکرت تہذیب کے وسیع تر عمل میں برہمن تہذیب بھی شامل ہے، گو کہ بعض نکتوں پر دونوں ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر ویدوں کے عہد کے برہمن سوم رس پیتے تھے، گائے کا گوشت کھاتے تھے اور جانوروں کی قربانیاں دیتے تھے لیکن ویدوں کے بعد کے دور میں یہ دونوں عادتیں ترک کر دی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ترک جین اور بدھ اثرات کے تحت کیا گیا۔ آج کل برہمن عام طور سے گوشت خور نہیں ہیں۔ صرف سرسوت، کشمیری اور بنگالی برہمن گوشت، انڈے اور مچھلی وغیرہ کھاتے ہیں۔ بہرحال یہ تمام برہمن روایتی طور سے شراب نوشی نہیں کرتے۔

مختصر یہ کہ ہندوستان میں رس بس جانے کے بعد برہمنوں کے رواج اور عادات بدل گئیں۔ اگر برہمن تہذیب کی اصطلاح استعمال کی جاتی تو یہ بتانا ضروری ہو جاتا ہے کہ برہمنوں کے کس خاص گروپ کا ذکر کیا گیا ہے اور قدیم تاریخ کے کس دور سے ان کا تعلق ہے۔ قصہ یہ ہے کہ دوج ذاتوں کے لیے برہمنوں کے رسوم و رواج کو اختیار کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے اور یہ سوچنا نامناسب نہ ہوگا کہ خود برہمن بھی اس امتناع کے ذمہ دار تھے کیوں کہ وہ ایک ممتاز گروہ کے افراد تھے جنھیں قانون سازی کے اختیارات حاصل تھے لیکن اس پابندی کے باوجود نیچی ذاتوں کے رسوم و رواج پر سنسکرت تہذیب کا عمل دخل جاری رہا۔ جنوبی ہندوستان کے لنگایتوں نے کرناٹک کی متعدد نیچی ذاتوں کے رسوم و رواج کو سنسکرت تہذیب کے تابع کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔ لنگایت تحریک کے بانی بارھویں صدی عیسوی کے ایک برہمن باسوا تھے اور ایک دوسرے برہمن اکن تار رمیا نے اس تحریک میں اہم حصہ لیا تھا لیکن صحیح معنوں میں یہ ایک عوامی تحریک تھی جس میں ہر ذات خصوصاً نیچی ذات کے لوگ شامل تھے اور جو اپنے مزاج اور خاصیت کے

له ایک سنسکار جس کے مطابق گروکے سامنے پیش ہوتے وقت دوبارہ جنم لینے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لحاظ سے ایک برہمن مخالف تحریک تھی[1] میسور کے لنگایت برہمنوں کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتے ہیں اور کٹر قسم کے لنگایت برہمنوں کا پکایا ہوا یا چھوا ہوا کھانا نہیں کھاتے۔

جنوبی ہندوستان کے 'اسمتھ' ذات کے لوگ ایک دوسری دلچسپ مثال پیش کرتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو 'وشوکرما برہمن' کہتے ہیں۔ جنیو پہنتے ہیں اور ان کے رسوم و رواج پر سنسکرت تہذیب کا اثر ہے لیکن ان میں سے بعض اب بھی گوشت کھاتے اور شراب پیتے ہیں لیکن اس سے اس امر کی وضاحت نہیں ہوتی کہ ذات پات کی تقسیم میں انھیں بائیں ہاتھ کی طرف جُھکا ہوا کیوں سمجھا جاتا ہے اور دائیں ہاتھ کی طرف جُھکی ہوئی کوئی ذات جن میں 'ہولیا' (اچھوت) بھی شامل ہیں ان کا چھوا ہوا کھانا پانی نہیں لیتے۔ حال تک وہ کئی طرح کی معذوریوں میں مبتلا تھے۔ انھیں اپنی شادی صرف گاؤں میں کرنے کی اجازت تھی جہاں ان کی ذات کی دیوی کالی کا مندر ہوتا تھا۔ ان کی باراتوں کو ان راستوں سے گزرنے کی اجازت نہیں تھی جہاں دائیں ہاتھ کی طرف جُھکاؤ والی ذاتیں رہتی تھیں۔ دوسری پابندیاں بھی تھیں۔ عام طور پر سنسکرت تہذیب کو اپنانے کی وجہ سے ذات پات کے نظام میں ایک ذات کو اوپر اٹھنے کا موقع مل جاتا ہے لیکن جہاں تک اسمتھ ذات کے لوگوں کا تعلق ہے ان کے معاملے میں تو ایسا ہوا کہ اس کی وجہ سے انھیں تمام دوسری ذاتوں کے عتاب کا شکار بننا پڑا۔ اس کی وجہ سمجھ میں نہ آسکی!

ہندوستانی سماج کے تجزیے کے لیے سنسکرت تہذیب کی اصطلاح کا استعمال اس تصور کی پیچیدگی اور ڈھیلے ڈھالے پن کی وجہ سے بڑا محدود ہے۔ سنسکرت تہذیب کی تصوراتی قدر و قیمت کیا ہے، اس کی وضاحت کی مزید کوشش کی گئی ہے۔

(۲)

ہندو سماج کا ہیئتی ڈھانچہ اور اس کی ساخت ذات پات کی بُنیاد پر ہے اور سنسکرت تہذیب کے اثرات کو اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ اس ہیئت یا ڈھانچے کا ذکر

---

[1] دیکھیے B.Thussion کی کتاب "Castes and Tribes of South India" 1909, Vol.V
مزید دیکھیے: Encyclopaedia Britannica چودھویں جلد، ص ۱۶۲

نہ لیا جائے جس کے اندر یہ واقع ہوتا ہے۔ عام طور پر اس نظام میں جو ذاتیں اوپری مقام پر ہیں ان میں سنسکرت تہذیب کے اثرات نیچی اور بیچ کی ذاتوں کے مقابلے میں زیادہ ہیں اور اسی وجہ سے نچلی ذاتوں اور دُور دراز رہنے والے قبائلیوں میں سنسکرت تہذیب کو اپنانے کا جذبہ پیدا ہوا۔ نیچی ذاتوں نے ہمیشہ اونچی ذات کے رسوم اور طریقۂ زندگی کو اپنانے کی کوشش کی ہے۔ برہمنوں کے رسوم اور رواج کو اپنانے کی جو نظری پابندی عائد تھی وہ بہت زیادہ موثر نہیں تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بہت سی غیر برہمن ذاتوں نے برہمنوں کے رسوم و رواج کو اپنا لیا ہے۔ نیچی ذاتوں کو اونچی ذاتوں کے رسوم و رواج اور طور طریقے اپنانے سے روکنے میں مقامی طور پر بااثر ذات کا معاندانہ رویہ زیادہ موثر رکاوٹ تھا۔ یہ لوگ جبر و تشدد کے ذریعے نیچی ذاتوں کو اپنے دائرے میں رہنے پر مجبور کر سکتے تھے۔

بہرحال یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ بعض رکاوٹوں کے باوجود برہمنوں کے رسوم اور طور طریقے نہ صرف ہندوؤں میں رواج پا گئے بلکہ دُور دراز رہنے والے بعض قبائلیوں میں بھی راہ پا گئے۔ کچھ حد تک اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندو سماج مختلف طبقوں میں بٹا ہوا ہے جس میں بہت سے گروپ ہیں اور ہر ایک گروپ اپنے آپ کو اونچی ذات کا گروپ کہلانے کی کوشش میں لگا ہوا ہے۔ اونچی ذات کا کہلانے یا دعویٰ کرنے کا سب سے بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی اونچی ذات کے رسوم اور طور طریقے اپنائے جائیں اور چند اونچی ذاتوں کے سوا یہ کوشش ہر ذات کر رہی تھی اس لیے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ برہمنوں کے رسوم اور طور طریقے تمام ہندوؤں میں پھیل گئے۔ برہمنوں کے طور طریقوں کو اپنانے کی جو پابندی نیچی ذاتوں پر عائد کی گئی اس کا بالکل اُلٹا اثر ہوا۔

حالانکہ ایک لمبی مدّت میں برہمنوں کے رسوم و رواج نیچی ذاتوں میں پھیل گئے لیکن وقتی طور پر بقیہ ذاتیں مقامی طور پر بااثر ذات کی نقّالی کرتی تھیں اور بااثر ذات اکثر برہمن نہیں ہوتی تھی۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ برہمنوں کے رسوم بہت سی نیچی ذاتوں میں ایک دوسرے سے ہوتے ہوئے پہنچے، یعنی ہر ذات نے اپنی سے اوپر والی ذات کے دیکھا دیکھی انھیں اپنایا اور اپنے سے نیچی ذات تک پہنچانے کا وسیلہ بنی۔ بعض اوقات ایک ذات نے جنوبی ہند کی اسمتھ ذات والوں کی طرح اپنی تمام پڑوسی ذاتوں کی درمیانی حد بندیوں کو پھلانگتے ہوئے برہمنوں سے برابری کا دعویٰ کیا۔ اسمتھ ذات والوں کو جس مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ اپنے آپ کو دوسروں سے برتر اور افضل سمجھنے لگے تھے۔

بعض دفعہ ہمیں ایسی ذاتیں بھی ملتی ہیں جو سیاسی اور معاشی لحاظ سے طاقتور ہیں لیکن رواجی حیثیت سے انھیں اونچا مقام حاصل نہیں ہے۔ یعنی ان کے سماجی، معاشی اور رواجی پوزیشن میں عدم مطابقت ہے۔ ان صورتوں میں جلد یا بدیر سنسکرت تہذیب کے اثرات شروع ہو جاتے ہیں کیوں کہ اس کے بغیر اونچی ذات سے تعلق رکھنے کا دعویٰ موثر نہیں ہو سکتا۔ ذات پات میں اونچا مقام حاصل کرنے کی تین خاص سیڑھیاں ہیں رواجی، معاشی اور سیاسی۔

کسی ایک میدان میں طاقت حاصل ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ عام طور سے دوسرے دو میدانوں میں بھی اثر و اقتدار حاصل ہو جائے گا۔ بہر حال اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تضادات موجود نہیں ہیں۔ کبھی کبھار کوئی ایسی ذات دکھائی دے جاتی ہے جو دولت مند ہے مگر رواجی حیثیت سے بلند نہیں یا اس کے برعکس صورت حال یعنی رواجی حیثیت سے افضل و برتر مگر غریب!

(۳)

ذات پات کے نظام میں ایک ایسے سلسلے کا تصوّر پنہاں ہے جس میں پروہتوں یا پنڈتوں کو بالادستی حاصل ہے۔ ہر ذات اپنے اپنے پروہتوں سے منسلک ایک الگ سلسلہ ہے بلکہ الگ الگ پیشے جن میں وہ لگی ہیں، ان کی خوراک کی متعدد چیزیں اور رسوم و رواج جن پر وہ عامل ہیں انھیں الگ الگ پروہتی سلسلوں سے منسلک کرتی ہیں۔ اس طرح قصاب کا پیشہ، چمڑے کی رنگائی، سور پالنا یا تاڑی بیچنا کسی ذات کو نچلی حیثیت عطا کرتا ہے۔ مچھلی یا بکرے کا گوشت کھانے کے مقابلے میں سور یا گائے کا گوشت کھانا زیادہ بُرا سمجھا جاتا ہے۔ وہ ذاتیں جو دیوی دیوتاؤں پر جانوروں کی بھینٹ چڑھاتی ہیں ان سے کمتر سمجھی جاتی ہیں جو پھول یا پھل چڑھاتی ہیں۔ اونچی ذاتوں کا پورا طور طریقہ الگ الگ سلسلوں کو متاثر کرتا ہے اور جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ برہمنوں کا طریقہ زندگی، ان کی زبان، کھانا کھانے کا طریقہ، لباس اور عورتوں کے زیورات تک بتدریج پورے سماج میں مقبول ہوتے اور اپنائے جاتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ 'دو قانونی مفروضوں' نے نیچی ذاتوں میں سنسکرت تہذیب (قدیم زندگی) کی رَو کو تیز کرنے میں مدد دی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ نیچی ذاتوں پر جو یہ پابندی تھی کہ وہ ویدک رواجوں پر عمل نہ کریں۔ اس کا توڑ یہ کیا گیا کہ صرف ویدوں سے منتر پڑھنے پر رُکاوٹ رہی یعنی رواج اور منتر کو الگ الگ کر دیا گیا۔ رسوم و رواج پر عمل جاری رہا مگر اس کے ساتھ پڑھے

جانے والے منتر نہیں پڑھے جاتے تھے۔ دونوں کو اس طرح الگ کر دینے کی وجہ سے برہمنوں کے رسوم ورواج تمام ہندو ذاتوں میں جن میں اچھوت بھی شامل ہیں، رواج پا گئے۔ بہت سے برہمنی رسوم جن میں شادی کے موقع پر 'کنیادان' دینے کی رسم بھی شامل ہے ریاست میسور کی بہت سی غیر برہمن ذاتوں میں رائج ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ شادیاں برہمن پنڈت کراتے ہیں۔ وہ ویدوں کے منتر نہیں پڑھتے بلکہ اس کے بجائے 'منگل اشٹکا استوترا' پڑھتے ہیں جو مابعد ویدک دور کی سنسکرت دعائیں ہیں۔ ویدک منتروں کی جگہ ان منظوم دعاؤں کا پڑھنا دوسرا قانونی مفروضہ ہے۔

(۴)

غیر برہمن ذاتیں نہ صرف برہمنوں کے رسوم ورواج کو اختیار کرتی ہیں بلکہ بعض برہمن اداروں اور قدروں کو بھی اپنا لیتی ہیں۔ اس مضمون میں شادی، عورتوں اور رشتے داری سے متعلق میں نے جو ذکر کیا ہے اس سے میرا مطلب کیا ہے؟ میں اس کی مثالیں دوں گا ۔۔۔ میں یہاں یہ بتا دوں کہ جو کچھ میں نے اس مضمون میں لکھا ہے وہ میسور کے اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر لکھا ہے۔ اس کے برعکس صورت حال کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

حال تک برہمن اپنی لڑکیوں کی شادی بالغ ہونے سے پہلے کر دیتے تھے۔ جو والدین بلوغت سے پہلے اپنی لڑکیوں کے لیے 'ور' ڈھونڈنے میں کامیاب نہیں ہوتے تھے، انھیں بہت بڑا گناہگار سمجھا جاتا تھا۔ نظری طور پر برہمن کی شادی منسوخ یا کالعدم نہیں ہو سکتی تھی اور ایک برہمن عورت کو خواہ وہ بال ودھوا کیوں نہ ہو سر منڈانا، ہر قسم کے زیور اور سنگھار سے پرہیز کرنا اور چمکیلے اور بھڑکیلے کپڑے نہ پہننا لازمی تھا۔ اسے منحوس سمجھا جاتا تھا (اور اب بھی کچھ حد تک سمجھا جاتا ہے)۔ جنسی زندگی اس کے لیے بالکل ممنوع تھی۔ ہندوؤں میں عام طور سے دلہنوں کا باکرہ ہونا، بیویوں کا باعصمت ہونا اور بیواؤں کا نفس کشی کرنا بہتر سمجھا جاتا تھا۔ یہ احساس اور رواج اونچی ذاتوں میں بڑا شدید تھا۔

لیکن نیچی ذاتوں میں شادی اور جنس کے معاملے میں برہمنوں کے مقابلے میں زیادہ آزادی ہے۔ ان کے یہاں بالغ ہونے کے بعد ہی لڑکیوں کی شادی ہوتی ہے۔ بیواؤں کو سر منڈانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بیواؤں کی شادی اور طلاق دونوں کی اجازت ہے، جس پر عمل

بھی ہوتا ہے۔ عمومی طور پر ان کا جنسی ضابطہ عورتوں کے لیے اتنا کٹر نہیں ہے جتنا اونچی ذات والوں خصوصاً برہمنوں کا ہے لیکن جیسے جیسے کوئی ذات اوپر اُٹھتی جاتی ہے اور سنسکرت تہذیب کو اپناتی جاتی ہے وہ شادی اور جنسی معاملے میں برہمنوں کے ضابطے کو اپناتی جاتی ہے۔ سنسکرت تہذیب کا نتیجہ عورتوں کی طرف ظالمانہ رویّے کی صورت میں نکلتا ہے۔

سنسکرت تہذیب کا زبردست اثر زوجین کے تعلّقات پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر برہمنوں میں بیوی کو درس دیا جاتا ہے کہ وہ شوہر کو اپنا دیوتا سمجھے۔ بیوی شوہر سے پہلے خود کھانا نہیں کھاتی اور بعض کٹر گھروں میں بیوی اب بھی اس کے جھوٹے پتّل میں کھانا کھاتی ہے جس میں شوہر پہلے کھانا کھا چکا ہوتا ہے۔ عام طور سے اس پتّل کو نہیں چھوا جاتا کیوں کہ جو ہاتھ اس کو چھوئے گا وہ ناپاک ہو جائے گا۔ لہٰذا وہ عورت جو ان بھوج پتّلوں کو بناتی ہے اس جگہ کو گائے کے گوبر کا محلول چھڑک کر پاک کرتی ہے جہاں وہ پتّل رکھے ہوتے ہیں اور اس کے بعد وہ اپنے ہاتھ دھوتی ہے۔ اس پتّل پر کھانے کو جوٹھا نہیں سمجھا جاتا تھا جس پر شوہر پہلے کھا چکا ہو۔

کٹّر برہمن عورتیں بہت سے برت رکھتی ہیں جن کا مقصد ہوتا ہے کہ ان کے شوہر کی عمر لمبی ہو۔ ایک عورت کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنے شوہر سے پہلے مرے اور بیوہ ہونے سے بچ جائے۔ جو عورتیں سہاگن مرتی ہیں انھیں خوش نصیب سمجھا جاتا ہے اور بیوگی کو پچھلے جنم کے کرموں کا پھل سمجھا جاتا ہے۔ ایک بیوی جو جی جان سے شوہر کی سیوا کرتی ہے اسے ایک آدرش عورت (پتی ورتا) کہا جاتا ہے جس کا مطلب ہے کہ وہ شوہر کے تئیں اپنے فرائض کو اپنا سب سے بڑا فرض سمجھتی ہے۔ ایسے بہت سے قصّے ہیں جن میں ان مقدّس عورتوں کا ذکر ہے جنھوں نے اپنے شوہر کے تئیں غیر معمولی وفاداری اور محبّت کا اظہار کیا ہے۔ بعض موقعوں پر ان عورتوں کی پوجا کی جاتی ہے۔

مردوں کو ایک سے زیادہ شادی کی اجازت ہے مگر یک زوجگی کو آدرش مانا جاتا ہے۔ رامائن کے ہیرو رام کی صرف ایک ہی بیوی (ایک پتنی ورتا) تھی۔ شادی شدہ زندگی کو مقدس سمجھا جاتا ہے اور میاں بیوی کو بہت سے رسوم اکٹھے ادا کرنے پڑتے ہیں۔ بیاہے کے مقابلے کنوارے کو کمتر درجہ حاصل ہے اور کنوارے کو بہت سے اہم رسوم ادا کرنے جیسے پنڈا دینے کی اجازت نہیں ہے۔ شادی ایک مذہبی فریضہ ہے۔ گنگا یا کسی اور پوتر ندی میں اشنان کرتے وقت میاں اور بیوی کے کپڑوں کے کنارے ایک دوسرے سے بندھے ہوتے ہیں۔ برت عبادت اور

ریاضت کے ذریعے شوہر جو ثواب کماتا ہے بیوی اس کے آدھے کی حق دار ہے۔

جہاں تک رشتے داری کا تعلق ہے سنسکرت تہذیب کو اپنانے والی ذاتوں میں ان رشتہ داروں کو اہمیت دی جاتی ہے جو 'ورثا' کہلاتے ہیں یعنی جن کا سلسلہ برہمنوں میں باپ (یا مرد) سے چلتا ہے۔ مُردہ پُرکھوں کا شرادھ کیا جاتا ہے اور ان کے لیے وقتاً فوقتاً کھانے اور پینے کی چیزوں کا چڑھاوا چڑھایا جاتا ہے مگر یہ کام مرد ورثا ہی انجام دے سکتے ہیں۔ اگر یہ چڑھاوے نہ چڑھائے جائیں تو ان کی روحیں ایک دوزخ میں مقید رہیں گی جس کا نام پُت[1] ہے۔ سنسکرت میں لڑکے کے لیے 'پتر' کے لفظ کا مطلب عوامی زبان میں یہ لیا جاتا ہے کہ وہ شخص جو پُت کے جہنم سے اپنے پُرکھوں کی روحوں کو نجات دلاتا ہے۔ مختصر یہ کہ سنسکرت تہذیب کے تحت لڑکوں کی پیدائش کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے کیوں کہ بہت سے مذہبی فرائض کی ادائیگی کے لیے ان کا ہونا ضروری ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ لڑکیوں کی قدر و قیمت کم ہوگئی کیوں کہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے والدین کا یہ فرض تھا کہ وہ بلوغت سے پہلے اپنی ہی ذات کے کسی موزوں شخص کے ساتھ اس کا رشتہ کر دیں۔ موزوں ور ملنا اکثر مشکل ہوتا ہے اور حالیہ برسوں میں جہیز کی مانگ کی وجہ سے مناسب ور ملنا بڑا مشکل ہو گیا ہے۔

بہر حال میسور کے غیر برہمنوں کے یہاں لڑکے کو ترجیح دی جاتی ہے مگر لڑکی کو ناپسند نہیں کیا جاتا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ان کے یہاں لڑکیوں کی مانگ ہے۔ ان کے یہاں یہ مذہبی فریضہ نہیں ہے کہ بلوغت سے پہلے لڑکی کی شادی کر دی جائے۔ جس ضابطے کے تحت ان کے یہاں عورتوں کو زندگی بسر کرنی ہوتی ہے وہ اتنا سخت اور کٹھن نہیں ہے جتنا برہمنوں کے یہاں ہے۔ مرے ہوئے پُرکھوں کو کبھی کبھار کھانے پینے کی چیزیں چڑھا دی جاتی ہیں لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ غیر برہمنوں کے یہاں نسلی تسلسل میں برہمنوں کے مقابلے میں مذہبی عنصر نسبتاً کم ہے!

---

[1] دیکھیے M.Monier Williams کی سنسکرت۔ انگلش ڈکشنری ـــــ دوسرا ایڈیشن، شایع کردہ آکسفورڈ ۱۸۹۹ء، ص ۶۳۲۔ پُت یا پُڈ (پُترا یا پُت ترا کی وضاحت کے لیے وضع کردہ ایک لفظ۔ دوزخ یا ایک خاص دوزخ جس میں بے اولاد لوگ عذاب میں گرفتار رہیں گے)۔ 'پتر' (علم صرف کے اعتبار سے مشتبہ، روایتی طور پر پُت ترا پُت کی دوزخ سے نجات دلانے والا کا مرکب) بیٹا ـــــ اولاد۔

(۵)

سنسکرت تہذیب کو اپنانے کے معنی صرف نئی رسوم اور عادات کو اپنانا ہی نہیں ہے بلکہ ان نئے خیالات اور قدروں کو قبول کرنا بھی ہے جو سنسکرت ادب خواہ وہ مذہبی ہو یا سیکولر، کے وسیع خزانے میں جابجا بکھرے ہوئے ہیں۔ کرم، دھرم، پاپ، مایا سنسار اور موکش سنسکرت کے بعض نہایت ہی عام مذہبی تصورات کی مثالیں ہیں۔ جب لوگ قدیم تہذیب کو اپنا لیتے ہیں تو وہ اپنی بات چیت میں ایسے الفاظ اکثر و بیشتر استعمال کرنے لگتے ہیں۔ سنسکرت دیومالاؤں اور کہانیوں کے ذریعے یہ خیالات عام آدمیوں تک پہنچتے ہیں۔ ہری کتھا کی سبھاؤں کے ذریعے سنسکرت کی کہانیاں اور خیالات ناخواندہ لوگوں تک پہنچتے ہیں۔ یہ کہانیاں چند ہفتوں میں پوری ہوتی ہیں اور لوگ ہر روز شام کو چند گھنٹوں کے لیے کسی مندر میں جمع ہوتے ہیں۔ ہری کتھا کی مجلس کبھی بھی ہوسکتی ہے لیکن دسہرہ، رام نومی، شیوراتری اور گنیش چترتھی جیسے تہوار اس سبھا کے لیے خاص طور پر موزوں ہوتے ہیں۔ عقیدت مندوں کا خیال ہے کہ ان کتھاؤں کو سننے سے روحانی برتری حاصل ہوتی ہے۔ وقت گزاری کے لیے یہ سبھائیں زمانۂ قدیم سے بڑی پسندیدہ سمجھی جاتی ہیں۔

برطانوی حکومت کے زمانے میں سنسکرت تہذیب کے مذہبی تصورات کو فروغ حاصل ہوا۔ رسل و رسائل کی وجہ سے سنسکرت تہذیب کے اثرات ان علاقوں تک پہنچ گئے جو اب تک الگ تھلگ تھے اور جہاں پہنچنا دشوار تھا۔ خواندگی میں اضافے کی وجہ سے یہ خیالات ان لوگوں تک بھی پہنچے جو ذات پات کے نظام میں بڑا کمتر درجہ رکھتے تھے۔ مغربی تکنالوجی ریلوے، بھاپ سے چلنے والے انجن، اخبارات، ریڈیو اور ہوائی جہاز وغیرہ نے سنسکرت تہذیب کے پھیلنے میں مدد پہنچائی ہے۔

مثال کے طور پر گذشتہ چند برسوں میں میسور شہر میں ہری کتھا کی مجلسوں کی مقبولیت میں بہت اضافہ ہوا ہے اور کتھاواچک مائکوں کا استعمال کرتے ہیں تاکہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ افراد ان کی باتیں سن سکیں۔ ہندوستانی فلمیں رزمیوں (ایپک) اور پرانوں کی کہانیوں اور واقعات کو پردۂ سیمیں پر منتقل کرکے انھیں مقبول بنا رہی ہیں۔ نند انار، پوٹانا، تکارام، چیتنیہ، میرا، تیاگ راج اور تلسی داس جیسے سنتوں کی زندگیوں پر مبنی فلمیں بن چکی ہیں —

رزمیوں، پرانوں اور دوسری مذہبی اور نیم مذہبی کتابوں کے سستے اور مقبول ایڈیشن مختلف علاقائی زبانوں میں بڑی تعداد میں دستیاب ہیں۔

انگریزوں کے ذریعے پارلیمانی جمہوریت جیسے ایک مغربی سیاسی ادارے کے نفاذ نے بھی ملک میں سنسکرت تہذیب کو پھیلنے میں مدد دی ہے۔ نشہ بندی ایک قدیم سنسکرتی قدر ہے اور اسے جمہوریۂ ہند کے دستور میں شامل کیا گیا ہے اور تمام ریاستوں کی کانگریسی حکومتوں نے اپنی اپنی ریاستوں میں جزدی یا کلی طور پر نشہ بندی کو رائج کیا ہے۔

ریاست میسور میں مقامی کانگریس پارٹی گاؤں کے دیوتاؤں پر جانوروں کی بلی چڑھانے کے خلاف ایک مہم چلانے میں مصروف ہے۔ جنوب میں کانگریس پر غیر برہمن ذاتوں کا غلبہ ہے جن کی بہت بڑی اکثریت اپنے دیوتاؤں پر جانوروں کی بلی چڑھاتی ہے۔ اس کے باوجود کانگریس کے رہنما اس بات کے لیے کوشاں ہیں کہ جانوروں کی قربانی کی بجائے دیوتاؤں پر پھل اور پھول چڑھائے جائیں۔ یہ کوشش بھی قدیم تہذیب کی جیت ہے۔ یہ حالانکہ ویدوں کے بعد کے زمانے کا رواج ہے مگر پھر بھی آبادی کے ایک بہت بڑے حصے کے مسلّمہ عقائد کے برعکس ہے۔

اب تک میں نے صرف ان طریقوں کا ذکر کیا ہے جن کے تحت کسی ذات میں مغربی تہذیب کے عمل دخل کی وجہ سے سنسکرت تہذیب کے فروغ میں مدد ملی ہے۔ تاہم بعض دوسرے معاملات میں سنسکرت اور مغربی تہذیبیں ایک دوسرے سے متصادم بھی ہیں۔ مثلاً علم کے مختلف میدانوں میں سائنسی طریقۂ کار کے باضابطہ استعمال سے جو عالمی نقطۂ نظر پیدا ہوا ہے وہ روایتی مذاہب سے متعلق عالمی نقطۂ نظر سے متصادم ہے۔

جدید ہندوستان کی سماجی زندگی کا کوئی بھی تجزیہ اس وقت تک مکمل نہ ہوگا جب تک کہ مغربی تہذیب اور سنسکرت تہذیب کے مابین عمل اور ردِّعمل پر غور نہ کیا جائے۔ انیسویں صدی میں انگریزوں کو ہندوستان میں غلامی، انسانوں کی قربانی، ستی، ٹھگی اور ملک کے بعض حصوں میں لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار ڈالنے کے رواج نظر آئے۔ انھوں نے ان وحشیانہ رسوم کو ختم کرنے میں اپنی تمام تر طاقت لگا دی۔ بہت سی دوسری رسمیں بھی تھیں جنھیں وہ پسند نہیں کرتے تھے لیکن بعض وجوہ کی بنا پر انھوں نے ان کو ختم کرنے کی براہِ راست کوشش نہیں کی۔

اس ملک پر ایسے غیر ملکیوں کا تسلط ہوا جو مقامی باشندوں کی بہت سی رسموں اور

طریقوں کو حقارت سے دیکھتے تھے اور بعض کو بالکل وحشیانہ سمجھتے تھے۔ اس کی وجہ سے ہندوستانی رہنما اپنے سماج کے دفاع میں لگ گئے۔ 'برہمو سماج' جیسی اصلاحی تحریکیں ہندو ادم کو اس کی بہت سی 'برائیوں'[۱] سے نجات دلانے کے لیے شروع کی گئی تھیں۔ حال اتنا مایوس کن تھا کہ ماضی درخشاں اور تابناک بن گیا۔ ہندو مت میں اصلاح کی ایک دوسری تحریک 'آریہ سماج' شروع ہوئی جو معاصرانہ ہندو مذہب کے برعکس ویدک دَور کے ہندو مت کو واپس لانے کی خواہش مند تھی۔ مغربی اسکالروں کے ذریعے سنسکرت تہذیب کی عظمت کی بازیافت اور مغربی عالموں یا ان سے تحریک پائے ہندوستانی عالموں نے جب ہندوستان کے بکھرے ہوئے ماضی کو یکجا کیا تو ہندوستانیوں میں مغرب کے ساتھ اپنے تعلقات میں اعتماد پیدا ہوا جس کی سخت ضرورت تھی۔ جب میکس مُلر جیسے مغربی عالموں نے قدیم ہندوستانی ثقافت کی عظمت کو خراج عقیدت پیش کیا تو ہندوستانی رہنماؤں نے بڑی شکرگزاری کے ساتھ انھیں قبول کیا (مثال کے طور پر دیکھیے مہاتما گاندھی کے ہند سوراج کے ضمیمے[۲])۔ پڑھے لکھے ہندوستانیوں میں اکثر یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ وہ اپنی ثقافت کے بارے میں بڑھ چڑھ کر دعوے کرتے ہیں اور مغربی تہذیب کو مادّیت پرست اور غیر روحانی کہہ کر کمتر ٹھہراتے ہیں۔

ہندوستانی رہنما کس ذات اور طبقے سے تعلق رکھتے تھے، اس سلسلے میں اس کا ذکر بھی مناسب ہے۔ اوپری ذاتوں میں پڑھنے لکھنے کی روایات تھیں۔ وہ جانوروں کی قربانی کی مخالف تھیں۔ نیچی ذات والے گوشت کھاتے تھے، ان میں بعض سور اور گائے کا گوشت بھی کھاتے تھے اور شراب بھی پیتے تھے۔ ان کی عورتوں کو زیادہ آزادی حاصل تھی اور طلاق اور بیوہ کی شادی ممنوع نہ تھی۔ اس طرح ہندوستانی رہنما ایک عجیب اُلجھن کا شکار تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ بعض رسموں اور عادات کو جنھیں وہ نیچی نظروں سے دیکھتے

۱۔ دیکھیے 'ان سائیکلو پیڈیا (Encyclopaedia of Religion and Ethics) آف ریلیجن اینڈ ایتھیکس' جلد دوم، ص ۸۱۳۔۸۲۴ پر 'برہمو سماج' کا باب۔

۲۔ شایع شدہ احمد آباد، ۱۹۴۶ء۔ وہ ضمیمہ دیکھیے جس میں ہندوستان کلچر کی عظمت کے اعتراف کے طور پر ممتاز افراد کی شہادتیں شامل ہیں۔ ان میں میکس مولر، سیمویسکی ایم پی۔ ڈکٹر گزن، کرنل تھامس منرو اور ابی دلوئی شامل ہیں۔

تھے وہ ان کے غیر ملکی آقاؤں میں بھی موجود تھیں ۔ انگریز جو سور اور گائے کا گوشت کھاتے اور شراب پیتے ہیں انھیں معاشی اور سیاسی طاقت حاصل تھی ۔

ان کے پاس نئی ٹکنالوجی، سائنس، علم اور ادب کا زبردست خزانہ تھا۔ لہٰذا مغرب زدہ اونچی طبقہ ان رسوم اور عادتوں کو اپنانے لگا جو ان لوگوں کی عادتوں سے مختلف نہ تھا جن کو وہ حقارت سے دیکھتا تھا۔ دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ اونچی ذات کے ہندوؤں کے عیوب پورے سماج کے عیوب قرار پائے۔

ہندوستان میں مغربی تہذیب کے اثرات ایک علاقے سے دوسرے علاقے اور آبادی کے ایک حصے سے دوسرے حصے پر مختلف النوع رہے ہیں۔ مثلاً کچھ لوگ لباس، خوراک، طور طریقہ، بول چال، کھیل کود اور اپنے استعمال میں آنے والی چیزوں کے اعتبار سے مغرب پسند ہو گئے جبکہ دوسرا گروہ ظاہری طور پر مغربی اثرات سے مبرّا رہا لیکن اس نے مغربی سائنس، علم اور ادب سے گہرا اثر قبول کیا۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ فرق محض اضافی ہے قطعی اور بدیہی نہیں۔ یہ فرق اس لیے بتایا گیا ہے تاکہ مغربی اثرات کی مختلف قسموں اور ملک کے مختلف گروپوں پر ان کے مختلف اثرات میں امتیاز کیا جا سکے۔

مثال کے طور پر میسور میں برہمنوں نے مغربی اثرات کو قبول کرنے میں پہل کی اور دوسری ذاتوں کو اس کی راہ دکھائی۔ یہ بالکل قدرتی امر تھا کیوں کہ برہمن ہی پڑھے لکھے تھے اور ان میں سے بہت سے زمیندار ہونے کے ناطے گاؤں کی معیشت میں اونچا مقام رکھتے تھے (پہلے خیرات کے طور پر برہمنوں کو زمین دینے کا رواج تھا۔ برہمن انتظام کاروں (ایڈمنسٹریٹر) کو بھی زمین تحفے کے طور پر دی جاتی تھی)۔ برطانوی راج کے قیام سے جو نئے مواقع پیدا ہوئے تھے ان سے فائدہ اٹھانے کا احساس سب سے پہلے ان ہی میں پیدا ہوا اور وہ اپنے پیدائشی گاؤں چھوڑ کر منگلور اور میسور جیسے شہروں میں جانے لگے تاکہ انگریزی تعلیم کا فائدہ اٹھا سکیں کیوں کہ نئے راج میں ایسی تعلیم کے توسط سے ہی نوکری مل سکتی تھی۔

برہمنوں میں پڑھنے لکھنے اور علم کا چرچا پہلے سے ہونے کی وجہ سے مغربی علوم کے حصول میں انھیں کافی آسانی حاصل ہوئی لیکن مغربی اثرات کو قبول کرنے کی جو رَو چلی اس کو اپنانے میں انھیں بعض امور کی وجہ سے خاصی مشکل پیش آئی۔ یہ صورت حال دکھن میں خاص طور سے تھی کیوں کہ یہاں ان کی غالب اکثریت سبزی خور تھی اور شراب سے پرہیز کرتی تھی۔ اس کے علاوہ

ناپاک ہو جانے کے ڈر سے وہ ایسا پکا ہوا کھانا جو دوسروں کے ہاتھ کا چھوا ہوا ہو نہیں کھاتے تھے یا کوئی ایسا پیشہ اختیار نہیں کرتے تھے جسے ناپاک سمجھا جاتا تھا۔ کٹر برہمن کی نظروں میں انگریز جو سور اور گائے کا گوشت کھاتے تھے، پائپ اور وھسکی پیتے تھے، ناپاکی کا مجسمہ تھے ــــ اس کے برعکس انگریزوں کے ہاتھوں میں سیاسی اور معاشی طاقت تھی، اس کی وجہ سے ان سے خوف کھایا جاتا تھا، تعریف اور عزت کی جاتی تھی اور ناپسند بھی کیا جاتا تھا۔

برہمنوں کے مغربی رنگ میں رنگے جانے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ انگریز اور مُلک کی بقیہ مقامی آبادی کے درمیان ایک وسیلہ بن گئے۔ اس کے نتیجے میں ذات پات کا ایک نیا اور سیکولر نظام وجود میں آیا جو روایتی نظام پر حاوی ہو گیا اور جس میں انگریز اور نئے چھتری سب سے اوپر، برہمن دوسرے نمبر پر اور بقیہ ذاتیں اس اہرام کی بنیاد پر آگئیں۔ برہمن انگریزوں کی طرف دیکھتے تھے اور بقیہ لوگ انگریز اور برہمن دونوں کی طرف دیکھتے تھے۔ انگریزوں کی بعض قدریں اور رسوم برہمنوں کی بعض قدروں اور رسوم سے متضاد تھیں اس کی وجہ سے صورت حال خاصی الجھ گئی تھی۔ تاہم ذات پات کے نظام میں ایسا تضاد ہمیشہ مضمر رہا، گو اتنا واضح اور بدیہی نہیں تھا۔ چھتریوں اور برہمنوں کی قدریں کچھ حد تک ہمیشہ سے ایک دوسرے کے مخالف رہی ہیں اور نظری طور پر برہمنوں کو تمام دوسری ذاتوں پر فوقیت حاصل ہونے کے باوجود چھتریوں کو اپنی سیاسی طاقت (اس کے توسط سے معاشی طاقت) کی بدولت ہمیشہ مقتدر حیثیت حاصل رہی۔ ذات پات کے نظام میں انگریزوں کو سب پر بالادستی حاصل ہونے کی وجہ سے یہ تضاد مزید واضح ہو گیا۔

نئے نظام میں برہمنوں کو بڑا اہم مقام حاصل ہو گیا۔ میسور میں وہ ایک ایسا ذریعہ بن گئے جن کی معرفت مغربی اثرات باقی ماندہ ہندو سماج تک پہنچتے تھے۔ اس سے مغرب پسندی کے عمل کو غالباً تقویت پہنچی، کیوں کہ دوسری ذاتیں شروع سے برہمنوں کے طور طریقوں کا اتباع کرتی آئی تھیں۔ برہمنوں کے مغرب پسند ہو جانے سے پورے ہندوستانی سماج پر مغربی اثرات پڑے لیکن خود برہمنوں کے لیے مغربی طرز زندگی کے بعض پہلو جیسے انگریزوں کا کھانا، ان کا لباس اور چھوت چھات کا نہ ماننا ان کے لیے قابل قبول نہ ہو سکے۔ غالباً دوسری ذاتوں کے لیے ان باتوں کو اختیار کر لینا اتنا مشکل نہ تھا۔ مثال کے طور پر کورگ کے لوگوں نے بڑی آسانی سے انگریزی لباس اور خوراک کو اپنا لیا اور ان کے بعض مشاغل جیسے رقص،

شکار اور کھیل وغیرہ کو بھی اپنالیا۔

میسور کے برہمن دو طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک طبقہ 'ویدیکا' یا 'پجاری' کہلاتا ہے اور دوسرا 'لوکیکا' یا 'عام گرہست انسان'۔ ہندوستان کے دوسرے حصّوں کے برہمنوں میں بھی ایسی ہی تقسیم نظر آتی ہے۔ ویدیکا ہی پجاری وغیرہ کا کام کرتے ہیں اور لوکیکا دوسرے اور سیکولر پیشوں میں لگے رہتے ہیں۔ رواجی طور پر پجاری کا طبقہ عام گرہست زندگی گزارنے سے اونچا سمجھا جاتا ہے لیکن موخرالذکر معاشی اور سیاسی طور پر طاقتور ہونے کی وجہ سے سیکولر معاملوں میں زیادہ بہتر پوزیشن کے مالک ہوتے ہیں۔ برطانوی راج نے ان دو طبقوں میں حائل خلیج کو مزید وسیع کر دیا کیوں کہ اس راج کے تحت عام لوگوں کو دولت اور طاقت حاصل کرنے کے بہت سے مواقع ملے۔

ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت کا ایک دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستانی زندگی میں سیکولر اثرات بڑھے۔ سیکولرزم اور بڑھتے ہوئے معاشی افق نے پجاریوں کو پہلے کے مقابلے میں کمتر حیثیت کا بنا دیا۔ اس کے علاوہ سنسکرت کی روایتی تعلیم حاصل کرنے سے نہ عزّت و وقار حاصل ہوتا تھا اور نہ ہی وہ مادّی فائدے حاصل ہوتے تھے جو مغربی تعلیم کی بدولت ملتے تھے۔ شروع میں پجاریوں کے طبقے نے مغرب پسند عام زندگی گزارنے والے طبقے کے خلاف جارحانہ رویّہ اختیار کیا لیکن جب موخرالذکر طبقے کی تعداد بڑھتی گئی تو بتدریج انھیں مدافعانہ رویّہ اختیار کرنا پڑا لیکن جب خود پجاریوں میں مغربی تہذیب کا اثر و نفوذ ہونے لگا تو صورتِ حال مزید بدتر ہوگئی۔ وہ اپنے گھروں میں بجلی کی روشنی، ریڈیو اور پانی کے نلکے لگوانے کے خواہش مند ہونے لگے۔ انھوں نے سائیکلوں پر چڑھنا شروع کر دیا۔ سائیکل کے چمڑے کی سیٹ (گدی) کو ناپاک اور گندہ سمجھا جاتا تھا اس لیے پہلے پہل اس کے اوپر خاص اور مقدس ہرن کی کھال کا کور (خول) چڑھایا جانے لگا لیکن رفتہ رفتہ ہرن کی کھال کو ترک کر دیا گیا اور 'چمڑے کی ننگی' سیٹ استعمال کی جانے لگی۔ پہلے پہل نل کے پانی پر بھی اعتراض کیا گیا کیوں کہ یہ پانی چمڑے کے واشر (Washer) سے گزر کر نلکے میں آتا تھا۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ اعتراض بھی ختم ہوگیا۔ انجام کار پجاری طبقے کے لوگ اپنے بچوں کو مغربی طرز کے اسکولوں میں بھیجنے لگے جس کا عام طور سے یہ مطلب ہوا کہ خاندان میں کوئی ایسا فرد نہیں رہ گیا جو اپنے باپ کے پیشے کو جاری رکھتا۔

تاہم جدید ہندوستان میں ایک دوسرا میلان ہے جو پجاریوں کے اثر و رسوخ کے دائرے کو وسیع کر رہا ہے۔ تعلیم یافتہ اور مغربی طرز زندگی کو اپناتے ہوئے ہندوستانی سنسکرت اور قدیم ہندوستانی تہذیب میں دلچسپی کا اظہار کر رہے ہیں۔ سارے مُلک میں سیاستداں اکثر سنسکرت کی جانکاری کی اہمیت پر زور دیتے رہتے ہیں۔ پنڈت نہرو کی تصنیف 'تلاش ہند' (Discovery of India) کی تقلید میں بہت سے نوجوانوں نے مُلک کے ماضی کی تلاش و جستجو شروع کردی ہے۔ اس کے علاوہ بہت سے مغربی مصنفین کو اچانک ہی ہندوستانیوں اور ہندوستانی تہذیب میں بہت سی خوبیاں نظر آنے لگی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بہت سے ہندوستانیوں میں اپنی ثقافت سے بہتر واقفیت اور آگاہی کی خواہش پیدا ہوگئی ہے۔

مغربی طرز زندگی کو اپنا لینے کی وجہ سے میسور کے برہمنوں کی زندگیوں میں بہت سی تبدیلیاں آگئی ہیں۔ ان کی شکل وصورت اور لباس میں تبدیلی آئی۔ سر کے زُلف نما بالوں کی جگہ چھوٹے چھوٹے بالوں نے لے لی اور ان کے روایتی لباس کی جگہ کم از کم جزوی حد تک مغربی طرز کے لباس اور جُوتے نے لے لی۔ لباس میں تبدیلی کی وجہ سے رسوم و رواج کا پیدا کردہ پاکیزگی کا تصور رفتہ رفتہ کمزور ہوتا گیا۔ مثلاً پہلے کھانا ایک رسم کا درجہ رکھتا تھا اور برہمن کو کھانا کھاتے ہوئے یا پروستے ہوئے رسوم کے تحت مقرر کردہ خاص اور پاک کپڑے پہننے پڑتے تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ فوراً دھوئی ہوئی سوتی دھوتی یا ریشمی دھوتی اور جسم کے اوپری حصّے کے لیے کوئی خالص اور پاک کپڑا پہنا جائے۔ قمیض پہننا بالکل ممنوع تھا، لیکن جیسے جیسے مغربی لباس مقبول ہوتا گیا برہمن مرد قمیض پہنے ہوئے ہی کھانے کے لیے بیٹھنے لگے اور ان دنوں اس طبقے میں میز کُرسی پر بیٹھ کر کھانا کھانا عام ہوتا جا رہا ہے۔

پہلے صبح کا کھانا گھر کے افراد کو پروسنے سے پہلے گھریلو دیوی دیوتا کو پروسا جاتا تھا اور گھر کے تمام مرد جنھوں نے جنیو پہن رکھا تھا، انھیں کھانا شروع کرنے سے پہلے چند رسوم ادا کرنے پڑتے تھے۔ ان دنوں بہت سے برہمنوں نے جنیو پہننا ترک کر دیا ہے حالانکہ 'اپانیان' کی تقریب اب بھی منائی جاتی ہے جس میں جنیو پہننے کی رسم ادا کی جاتی ہے۔ صرف ان رسمی کھانوں کے موقعوں پر جن میں کٹر لوگ موجود ہوتے ہیں کھانے سے پہلے بعض رسوم ادا کی جاتی ہیں۔ جہاں لوگ میز کُرسی پر کھاتے ہیں وہاں اب گوبر کے لیپ سے کھانے

کی جگہ کو پاک نہیں کیا جاتا۔

برہمنوں کی خوراک میں بعض ایسی سبزیاں بھی شامل ہوگئی ہیں جو پہلے ممنوع تھیں جیسے پیاز، آلو، گاجر، مولی اور شکر قند وغیرہ۔ بہت سے لوگ صحت کی وجہ سے کچا انڈا کھانے اور ایسی دوائیں پینے لگے ہیں جن کے بارے میں وہ جانتے ہیں کہ وہ جانوروں کے مختلف اعضاء سے تیار کی گئی ہیں ـــ لیکن گوشت کھانے کی مثالیں اب بھی خال خال ہیں، جبکہ شراب نوشی اتنی کمیاب نہیں ہے۔ پڑھے لکھے طبقے میں سگریٹ پینا عام ہے۔

برہمنوں نے نئے پیشے بھی اختیار کرنے شروع کر دیے ہیں۔ حتیٰ کہ بیسویں صدی کی تیسری دہائی تک برہمن تجارت یا کوئی ایسا کام کرنے سے ہچکچاتے تھے جس میں ہاتھ سے کام کرنے کی ضرورت ہوتی تھی لیکن معاشی کساد بازاری کی وجہ سے انھیں نئے نئے کام کرنے کے لیے مجبور ہونا پڑا اور دوسری عالمی جنگ نے اس عمل کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔ بہت سے برہمن فوج میں بھرتی ہو گئے جس کی وجہ سے ان کی عادات اور نظریے میں زبردست تبدیلی آئی۔ دوسری عالمی جنگ سے پہلے جو نوجوان تلاش معاش کے لیے بمبئی، کلکتہ یا دہلی جانا چاہتے تھے انھیں اپنے بڑوں کی مخالفت کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا پڑتا تھا لیکن جنگ کے بعد کے زمانے میں نوجوان نہ صرف ہندوستان کے مختلف حصّوں میں نظر آنے لگے بلکہ ملک کے باہر بھی دکھائی دینے لگے۔ برہمنوں کے جغرافی اور سماجی حلقے میں اچانک بڑی وسعت آگئی۔ پہلے برہمن ڈاکٹری کے پیشے کو اپنانے پر اعتراض کرتے تھے کیوں کہ اس پیشے میں ہر ذات کے لوگوں سے واسطہ پڑتا تھا جس میں اچھوت بھی ہوتے تھے اور چیرنا پھاڑنا بھی ہوتا تھا۔ اب یہ باتیں داستان پارینہ ہیں۔ بعض پڑھے لکھے برہمنوں نے اپنے فارموں میں مرغی پالن بھی شروع کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ ان میں سے بہت سور پالنے کے بھی خواہش مند ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً اسّی سال پہلے میسور کے برہمنوں کے بعض طبقوں میں دلھن کی قیمت ادا کرنے کا رواج تھا لیکن مغربی طرز زندگی کے عام ہو جانے اور اس کی وجہ سے ایسے تعلیم یافتہ لڑکوں کی مانگ بڑھ جانے کی وجہ سے جو اچھی نوکریاں کرتے ہوں جہیز دینے کا رواج عام ہو گیا۔ جو لڑکا جتنا زیادہ تعلیم یافتہ ہوتا تھا اس کے والدین اتنا ہی زیادہ جہیز مانگتے تھے۔ لڑکیوں کی شادی کی عمر بھی خاصی اوپر چڑھ گئی۔ پچیس تیس سال پہلے برہمنوں میں بالغ ہونے سے پہلے لڑکی کی شادی کر دینے کا رواج عام تھا۔ اب شہر اور متوسط طبقے کے برہمن اٹھارہ سے پہلے بمشکل

لڑکی کا بیاہ کر پاتے ہیں۔ بہت سی ایسی لڑکیاں ہیں جو بیس سے اوپر پہنچ چکی ہیں مگر بن بیاہی ہیں۔ بال ودھوائیں خال خال نظر آتی ہیں اور بیواؤں کا سر مونڈ دینا اب ماضی کا قصہ ہے۔

گزشتہ ڈیڑھ سو برسوں میں ہندوؤں کا طریقۂ زندگی عام طور سے سیکولر ہوا ہے اور برہمنوں پر جن کی زندگی رسوم و رواج کی تابع رہی ہے اس کا خاص طور سے اثر پڑا ہے۔ ہندوؤں کی کوئی دیگر ذات برہمنوں کی طرح رسوم و رواج کی بندشوں میں اتنی جکڑی ہوئی نہیں ہے —— ہندوؤں کی جدید سماجی زندگی کے دلچسپ تضادات میں سے ایک یہ ہے کہ برہمن زیادہ سے زیادہ مغربی طرز زندگی کو اپناتے جا رہے ہیں، جبکہ دوسری ذات کے لوگ قدیم رواج کو اپنا رہے ہیں۔ ذات پات کی نچلی سطحوں پر ذاتیں ان رسوم و رواج کو اپنا رہی ہیں جنھیں برہمن ترک کرتے جا رہے ہیں۔ جہاں تک ان ذاتوں کا تعلق ہے ایسا لگتا ہے کہ مغربی طرز زندگی کو اپنانے کے لیے انھیں سنسکرت تہذیب کے اثرات کے ابتدائی اور لازمی مرحلے سے گزرنا ضروری ہے۔

جدید ہندوستان میں مغربی زندگی اور قدیم طرز زندگی کے لحاظ سے جو سماجی تبدیلیاں آئی ہیں، ان کی وضاحت کا مطلب یہ ہے کہ بنیادی طور سے ان کا جائزہ تبدیلی کے لحاظ سے لیا جائے ساخت کے لحاظ سے نہیں۔ ساخت کے لحاظ سے تجزیہ تہذیبی تجزیے کے مقابلے میں کہیں زیادہ مشکل ہوگا۔ برہمنوں کے سماجی حلقے کی وسعت اور ذات پات کے نظام اور ان کے لیے اس کے مضمرات پر تفصیلی طور سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مغربی طرز زندگی اور قدیم طرز زندگی کے دُہرے وجود، جو بعض اوقات ایک دوسرے سے متصادم بھی ہوتے رہتے ہیں، کے عواقب اور نتائج ایک باضابطہ سماجی مطالعے کے لیے بڑا دلچسپ میدان مہیا کرتے ہیں۔

متذکرہ بالا مضمون کے بارے میں ایک تشریح[1]

انگریزوں کی فتح ہندوستان نے سیاسی، معاشی، سماجی اور تکنیکی یعنی بہت سی

---

[1] اس مضمون کو لکھے ہوئے ایک سال سے زیادہ کا عرصہ گزرا۔ اس دوران میں نے اس موضوع پر مزید سوچ بچار کیا جس کا نتیجہ اس تشریح کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ اس میں میں نے مغربی تہذیب اور

(باقی فٹ نوٹ اگلے صفحے پر)

طاقتوں کو بروئے کار آنے کے مواقع فراہم کیے۔ ان طاقتوں نے ملک کی سماجی اور تہذیبی سطح کو بے حد متاثر کیا۔ انگریزوں کے ہندوستان سے چلے جانے کا نتیجہ یہ نہیں نکلا کہ یہ طاقتیں کمزور ہو گئیں یا ختم ہو گئیں بلکہ اس کے برعکس ان میں مزید شدت آ گئی۔ مثال کے طور پر جو معاشی انقلاب انگریزوں نے سرمایہ دارانہ نظام اور عدم مداخلت کے نظریے کی بنیاد پر بتدریج شروع کیا تھا اس کی جگہ ایک بہت بڑی اور منظم کوشش نے لے لی جس کا مقصد یہ تھا کہ اشتراکی اور جمہوری نظریے کی بنیاد پر جس قدر جلد ہو سکے ملک کو ترقی دی جائے۔ پنج سالہ منصوبوں کے تصور کو انگریزوں کے ذریعے ملک کو صنعتی اور معاشی لحاظ سے سست رفتار اور غیر منظم طریقے سے ترقی دینے کی کوششوں کا لازمی نتیجہ کہا جا سکتا ہے۔

انگریزوں نے جو سیاسی سالمیت پیدا کی تھی اس میں مزید پیش رفت کی گئی گو کہ ہندوستان اور پاکستان کے دو حصوں میں ملک کے بٹ جانے کی وجہ سے برصغیر کی سالمیت ممکن نہ ہو سکی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہندوستانی سماج میں جو طاقتیں پنہاں تھیں وہ انگریزوں کے اثرات کے تحت زائل ہو گئی تھیں۔ ان میں ترمیم ضرور ہوئی اور بعض صورتوں میں انھیں مزید تقویت حاصل ہوئی۔ انگریزوں سے پہلے کے زمانے میں معاشی حالت ساکن تھی جس میں زرعی کمی تھی ور دیہی علاقے میں لین دین کا ذریعہ اجناس کا ادل بدل (Barter) تھا۔ افراد کے مابین تعلقات غیر مخصوص اور ہمہ جہت تھے اور اس کا تعین زیادہ تر ان کی سماجی حیثیت سے ہوتا تھا۔ انگریزوں نے بتدریج ایک ارتقا پذیر اور نظام زر کی بنیادوں پر چلنے والی معیشت کو رواج دیا جس میں شرکت کرنا یا حصہ لینا کسی گروہ یا فرد کے لیے کسی خاص ذات میں پیدا ہونے کے سبب ممنوع نہ تھا۔ مثلاً انگریزوں نے غلامی کے رواج کو ختم کر دیا، اس کی وجہ سے کورگ

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

سنسکرت تہذیب کے دائرۂ عمل سے متعلق مزید خیالات کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر ایف۔ جی بیلی، اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقین اسٹڈیز، لندن کا شکر گزار ہوں جنھوں نے اپنے خطوط میں میرے مضمون پر تفصیلی اور ناقدانہ نظر ڈالنے کی زحمت کی۔ میں ڈاکٹر میک کم میریاٹ (Dr. Mc Kim Mernott) یونی ورسٹی آف شکاگو اور ماہرین بشریات اور سماجیات کانفرنس کے مندوبین کا بھی شکر گزار ہوں۔ یہ کانفرنس مدراس میں ۵۔۷ اکتوبر تک ۱۹۵۵ء میں ہوئی تھی۔ اس کانفرنس میں یہ مضمون پڑھا گیا تھا اور مندوبین نے ناقدانہ جائزہ لیا تھا۔

کی اچھوت ذاتوں کو یہ موقع ملا کہ وہ سابقہ آقاؤں کو چھوڑ کر یورپینوں کے 'کافی' کے باغات میں بطور مزدور کام کر سکیں[1] اگر ان کو نجات دلانے والا یہ قانون نہ بنتا تو وہ اس نئی معیشت میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ اس مثال سے ہمیں یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ انگریزی راج نے نئے اقدار پیدا کیے اور ایک نیا عالمی نقطہ نظر بھی!

میں نے کسی اور جگہ[2] یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ذات پات کے روایتی اور انگریزوں کی آمد سے پہلے کے نظام میں ایک گروہ سے دوسرے گروہ کے مابین ایک حد تک حرکت پذیری کی گنجائش تھی۔ صرف اس نظام کے انتہائی کنارے ایک حد تک مقرر تھے۔ ان کے اندر حرکت ہوتی رہتی تھی۔ یہ اس وجہ سے ممکن تھا کہ ذات پات کے نظام کے وسطی درجوں میں باہمی مرتبے غیر واضح ہیں۔ ذات پات کا جو عام تصور ہے اس کے مقابلے میں ذات پات کی جو شکل رائج ہے اس کی اصلیت باہمی مرتبے یا درجے کا غیر واضح ہونا ہی ہے[3]

انگریزوں کے بعد اس حرکت پذیری میں کافی حد تک اضافہ ہوگیا۔ ایسے گروہ جو ماقبل انگریزی دور میں کسی طرح گزر بسر کرنے سے زیادہ کے بارے میں سوچ ہی نہیں سکتے تھے، انھوں نے اب روپے کمانے کے مواقع تلاش کرنے شروع کیے۔ حصولِ دولت کے بعد انھوں نے اونچی حیثیت حاصل کرنے کے لیے دعویٰ کرنا شروع کیا۔ بعضوں نے اونچی حیثیت حاصل بھی کر لی۔ لہٰذا جو سماجی حرکت پذیری انگریزوں سے قبل کے دور میں خاصی دھیمی تھی وہ انگریزی دور میں کافی تیز ہوگئی لیکن یہ تبدیلی صرف کمیت کے لحاظ سے تھی۔

اس طرح ایسا لگتا ہے کہ معاشی بہتری کسی گروہ کے رسوم و رواج اور طریقۂ زندگی کو سنسکرت تہذیب کے اثرات کے تابع بنانے کی وجہ بنتی ہے۔ بعض اوقات کسی گروہ کا ابتدائی قدم سیاسی اقتدار کا حصول ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے معاشی بہتری اور پھر قدیم طرزِ زندگی کا عمل دخل شروع ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر حال میں معاشی بہتری کا

---

[1] دیکھیے: Religion and Society among the Coorgs of South India. ص 19
[2] دیکھیے اس کتاب کا تیسرا باب 'ورن اور ذات'
[3] ایضاً

نتیجہ سنسکرت تہذیب کے عمل دخل کے لیے ایک لازمی شرط اولین ہے۔ مثال کے طور پر ریاست میسور کے راماپورہ گاؤں کے ہریجنوں میں سنسکرت تہذیب کے اثرات بڑھتے جا رہے ہیں اور اس کی وجہ ان کی موجودہ قیادت معلوم ہوتی ہے اور یہ بھی ہے کہ نوجوان نسل اپنے والدین کے مقابلے میں باہری دنیا سے زیادہ رابطہ رکھتی ہے۔ اس کے ماسوا اگر ان اطلاعوں کو صحیح مان لیا جائے جو مقامی آدمیوں کے ذریعے سننے میں آتی ہیں تو راماپورہ گاؤں کے ہریجنوں کو باہر کے ہریجن رہنما برابر مجبور کرتے رہتے ہیں کہ وہ اپنے طریقہ زندگی کو بدلیں۔ گذشتہ ستر برسوں میں ہریجنوں کی معاشی حالت بہتر ہوئی ہے یا نہیں، اس کا تعین کرنا آسان نہیں ہے لیکن اس کا امکان ہے کہ انھیں اس خوش حالی سے فائدہ پہنچا ہے جو تقریباً آٹھ برس پہلے آبپاشی والے رقبے میں توسیع کی وجہ سے آئی ہے۔

مختصراً یہ کہ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کی تمام صورتیں دولت کے حصول کا ہی نتیجہ ہیں اور جو ثبوت دستیاب ہیں وہ اتنے واضح نہیں ہیں جن سے یہ ظاہر ہو کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کے اثر و نفوذ کا کسی گروہ کی معاشی خوش حالی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ معاشی خوش حالی، سیاسی طاقت کا حصول، تعلیم، رہنمائی اور ذات پات کے نظام میں اوپر اٹھنے کی خواہش سنسکرت تہذیب کے اثرات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ان اثرات کے اثر و نفوذ کی ہر مثال میں یہ تمام وجوہ یا ان میں بعض وجہیں مختلف نوعیتوں سے ملی جلی نظر آتی ہیں۔

تاہم اس بات پر زور دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت تہذیب کو اپنانے کے نتیجے میں کسی گروہ کو اونچا درجہ حاصل ہو جاتا ہے۔ متعلقہ گروہ کو کسی خاص ورن ویش، چھتری یا برہمن سے تعلق رکھنے کا واضح دعویٰ پیش کرنا چاہیے۔ انھیں اپنے رسوم اور رواج، خوراک اور طریقہ زندگی میں مناسب تبدیلی لانی چاہیے اور اگر ان کے دعوے میں کوئی تضاد ہے تو انھیں ایک مناسب قصہ گھڑ کر اس کی وضاحت پیش کرنی چاہیے۔ اس کے ماسوا اس گروپ کو ایک غیر معین مدت تک محض انتظار کرتے رہنا چاہیے اور اس دوران انھیں اپنے مطالبے پر مسلسل اڑے رہنا چاہیے اور اپنے دعوے کو منوانے کے لیے دباؤ ڈالتے رہنا چاہیے۔ عام طور سے ایک دو نسلوں کے گزرنے کے بعد ہی کوئی دعویٰ قبول ہونا شروع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ پہلے پہل کسی ذات کا دعویٰ سنتے ہیں تو وہ جانتے ہیں کہ

یہ ذات اصل میں جو کچھ ہے اس کے علاوہ کچھ اور بننا چاہتی ہے۔ اس دعوے کی مقبولیت کا امکان ان کے بیٹوں اور پوتوں کے زمانے میں بڑھ جاتا ہے۔ بعض صورتوں میں بعض ذات یا قبائل بہت دنوں تک مطالبے کرتے رہے اور وہ قبول نہ ہوئے۔ میرے پیش نظر صرف وہی باتیں ہیں جو دوسری ذاتیں قبول کر لیتی ہیں۔ میں میخ نکالنے والے افراد کا ذکر نہیں کر رہا جو ہمیشہ موجود ہوتے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی ذات اپنے دعوے میں مناسب حدود سے تجاوز کر جائے جس کا نتیجہ اوپر چڑھنے کی بجائے دوسری ذاتوں کی ناپسندیدگی اور ناگواری کی صورت میں ظاہر ہو۔ یہ بات بھی امکان سے خارج نہیں ہے کہ کوئی دعویٰ جو کسی خاص علاقے یا زمانے میں کامیاب ہو جائے وہ کسی دوسرے علاقے یا زمانے میں کامیاب بھی ہو۔ ترقی یافتہ تاریخی شعور ایسے دعووں کا دشمن ہوگا لیکن یہ شعور ابھی ہمارے عوام میں پیدا نہیں ہوا ہے۔

ذات پات کے نظام کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ مختلف گروہ (ذاتیں) اوپر یا نیچے ہوتے رہتے ہیں لیکن طبقہ واری سماج میں کوئی فرد یا خاندان اوپر اٹھتا یا نیچے آتا ہے۔ اس گروہی حرکت پذیری کی ایک شق یہ بھی ہے کہ اس گروہ کو اتنا بڑا ہونا چاہیے کہ اس کے افراد آپس میں ہی شادی بیاہ کر سکیں یا وہ اس ذات کی لڑکیوں سے شادی کرنے پر تو رضامند ہوں جن سے ان کا اصلاً تعلق رہا ہو مگر اپنی لڑکیوں کی شادی وہاں نہ کرتے ہوں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اصل گروہ پر یہ اثر پڑے گا کہ اس سے ٹوٹ کر الگ ہونے والا گروہ ان سے برتر ہے ورنہ وہ اس یک طرفہ رشتہ داری پر اصرار نہ کرتا جس سے ان کی پوزیشن کمتر قرار پاتی ہے۔

آپس میں شادی بیاہ کرنے کے لیے جنوب کے مقابلے میں شمالی ہندوستان میں زیادہ بڑے گروہ کی ضرورت ہے کیوں کہ شمالی ہندوستان میں نزدیکی رشتہ داری میں شادی ممنوع ہے، اس کے علاوہ یہ بھی شرط ہے کہ اپنے گاؤں سے باہر ہو۔ اس کے برعکس جنوبی ہندوستان میں چچیرے بھائی بہنوں اور ماموں بھانجی میں شادی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ گاؤں سے باہر شادی کرنے پر بھی اصرار نہیں کیا جاتا، لیکن میں اپنے اصل موضوع سے ہٹتا جا رہا ہوں۔ میں یہاں اس امر پر زور دینا چاہتا ہوں کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کی وجہ سے ذات پات میں زیادہ ربط اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اور اکثر

اصل ذات اور اس سے ٹوٹ کر علیحدہ ہوئے گروہ میں شادی بیاہ کے رشتے قایم ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سماجی حرکت پذیری پر مہر قبولیت لگ جاتی ہے۔ اس طرح یہ کسی بھی علاقے کے ذات پات کے نظام کو موجودہ سیاسی اور معاشی صورت حال کے قریب تر لاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ذات پات کے نظام پر زبردست دباؤ پڑتا۔ اس کی وجہ سے روایتی نظام کے ڈھانچے کے اندر ہی تبدیلی اور ردّ و بدل کا امکان پیدا ہو گیا اور انگریزی دور اور آزادی کے بعد کی زبردست تبدیلیوں کے باوجود یہ طریقہ باقی اور برقرار ہے۔ اس کی وجہ سے تبدیلی اس نہج سے آتی ہے کہ کل ہند قدروں کا اثبات ہوتا ہے اور پورے ہندوستانی سماج کی شیرازہ بندی میں اضافہ ہوتا ہے۔

ذاتوں میں سنسکرت تہذیب کے اثرات کا نتیجہ غالباً ہندو سماج میں بحیثیت مجموعی زبردست تہذیبی اور ہیئتی تبدیلیوں کی صورت میں رونما ہوگا لیکن ان اثرات کا نتیجہ ہمیشہ یہ نہیں نکلتا کہ جن ذاتوں نے قدیم طریقۂ زندگی کو اپنا لیا ہے انھیں اونچا سماجی مرتبہ بھی مل جائے گا جیسا کہ اچھوتوں کی مثال سے واضح ہوتا ہے۔ کسی اچھوت ذات پر سنسکرت تہذیب کے اثرات خواہ کتنے ہی زبردست کیوں نہ ہوں مگر وہ چھوت چھات کی حد بندیوں کو پار کرنے کے ناقابل ہے۔ یہ صورت یقیناً ناقابلِ قبول ہے کہ ایسے گروہ جو پہلے ہندو دھرم سے باہر تھے جیسے قبائلی یا غیر ملکی نسل کے گروہ وہ کامیابی کے ساتھ ہندو مت میں داخل ہو گئے اور (اکثر ذات پات کے لحاظ) اونچے درجے پر فائز ہو گئے اور اچھوت ذات کو ہمیشہ اچھوت رہنے پر مجبور ہونا پڑا ان کے لیے اوپر اٹھنے کی صورت صرف یہی تھی کہ وہ اپنے پیدائشی گاؤں سے بہت دور ایسی نئی جگہ چلے جائیں جہاں ان کے بارے میں کوئی کچھ نہ جانتا ہو۔ لیکن ایسی نقل و حرکت برطانوی ہند میں بڑی مشکل تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اپنے گاؤں میں انھیں جو تحفظات حاصل تھے ان سے وہ محروم ہو جاتے اور غالباً ایک دشمن راجہ کے علاقے میں جاتے اور ہر طرح کے خطرات کا سامنا کرتے۔ اچھوت عام طور پر ہندو زمینداروں کے بیگار کے طور پر کام کرتے تھے اور ان سے منسلک ہوتے تھے۔ اگر ہم اس بات کو ذہن میں رکھیں تو معلوم ہوگا کہ ان کا ترک وطن تقریباً ناممکن تھا[1]

---

[1] ڈاکٹر اڈرین میئر Dr. Adrien Mayer کا بیان ہے کہ مالوہ گاؤں کی ایک اچھوت ذات بلئی جن کا وہ مطالعہ کر رہے ہیں شودر ورن میں داخل ہونے کی کوشش کر رہی ہے۔ اگر وہ اس کوشش میں کامیاب

(باقی اگلے صفحے پر)

یہ امر کہ قدیم سنسکرت تہذیب کو اپنانے سے اچھوتوں کو اوپر چڑھنے میں مدد نہیں ملتی اس عمل کو مقبول نہیں بناتا۔ کل ہند پیانے پر اچھوتوں میں ایسی واضح اور زبردست کوششیں نظر آتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مُردہ گائے اور گھر میں پلے ہوئے سور کا گوشت کھانا اور تاڑی پینا ترک کر رہے ہیں اور قدیم رسوم و رواج، عقائد اور دیوی دیوتاؤں کو اپنا رہے ہیں۔ اس کا قوی امکان ہے کہ گذشتہ تیس چالیس برسوں میں سارے ہندوستان میں اچھوتوں کے کلچر میں زبردست تبدیلیاں آجائیں۔ ان میں سے بعض بہت سی شودر ذاتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ قدیم تہذیبی اثرات کے تحت آجائیں گے۔ دستور نے چھوت چھات کا خاتمہ کر دیا ہے اور اس قانونی تنسیخ کو نافذ کرنے کے لیے اقدامات کیے جا رہے ہیں۔ قدرتی طور پر ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مستقبل کے ہندو سماج میں اچھوتوں کی کیا پوزیشن ہوگی؟ مجھ سے علم بشریات (انتھروپولوجی) کے کئی طالب علموں نے یہ سوال پوچھا ہے کہ کیا میں قدیم طور طریقوں کو اپنانے کے عمل کو یک طرفہ عمل سمجھتا ہوں اور کیا صرف مقامی کلچر ہی متاثر ہوتا ہے؟ اس کا جواب بڑا صاف ہے۔ یہ دو طرفہ عمل ہے لیکن ایسا لگتا ہے کہ مقامی کلچر نے جتنا دیا ہے اس سے کہیں زیادہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہندوستان کی پوری تاریخ میں مقامی عناصر، سنسکرت عقائد، اساطیر اور رسم و رواج میں در آئے ہیں اور ہندوستان کے طول و عرض میں پھیلنے کے عمل میں سنسکرت کلچر کے عناصر میں مختلف تہذیبی علاقوں میں مختلف تبدیلیاں آئی ہیں۔ بلا شبہ دسہرہ، دیپاولی اور ہولی جیسے تیوہار پورے ملک میں بعض مشترک خصوصیات کے حامل ہیں لیکن پھر بھی ان میں بعض اہم علاقائی خصوصیتیں بھی ہیں۔ بعض تہواروں کے نام ہی سارے ہندوستان میں مشترک ہیں اور اس کے علاوہ ہر چیز مختلف ہے۔ ایک ہی نام سے مختلف علاقوں کے لوگوں میں مختلف تہواروں کا تصوّر اُبھرتا ہے۔ اس طرح رامائن اور مہابھارت کے ہیرو کے بارے میں ہر علاقے کے اپنے خاص

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

چھو جاتے ہیں تو یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ دیکھیے ڈاکٹر میئر کا مضمون "Some Hierarchical Aspects of Caste", South Western Journal of Anthropology, Vol. XII No.2 Pp.117-144

لوک گیت ہیں اور اکثر یہ صورت بھی دیکھنے میں آتی ہے کہ رزمیوں کے واقعات اور کردار مقامی جغرافیائی حالات کی خاص خاص خصوصیتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ پورے ہندوستان میں ہندو دھرم کے جو بڑے بڑے دیوی دیوتا پوجے جاتے ہیں ان کے علاوہ آپ کو ہندوستان کے ہر حصے میں ایسے برہمن ملیں گے جو اپنے مقامی دیوی دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہیں، جو وبائی امراض کو دور کرنے والے اور مویشیوں اور بچوں کی زندگیوں کے محافظ سمجھے جاتے ہیں۔ برہمنوں کے لیے ایسی مثالیں کم یاب نہیں ہیں کہ وہ کسی غیر برہمن دوست کے توسط سے ایسے دیوی دیوتاؤں پر جانوروں کی بلی چڑھائے۔

ہندوستان کی پوری تاریخ میں یہ عام مشاہدہ رہا ہے کہ قدیم طور طریقوں پر مشتمل ہندومت نے مقامی اور عوامی عناصر کو قبول کیا ہے اور ان کی موجودگی نے مزید ایسے عناصر کے انجذاب کو آسان بنا دیا ہے۔ یہ جذب و قبول اس ڈھنگ سے ہوتا ہے کہ عوامی اور مذہبی یا فلسفیانہ سطح پر ایک طرح کا تسلسل قایم رہتا ہے مگر جو عوامی سطح ہے وہ بتدریج تبدیل ہوتی جاتی ہے اور مذہبی تہہ میں غیر خالص عناصر شامل ہوتے جاتے ہیں۔

اس سے قبل والے مضمون میں میں نے کہا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میسور کی غیر برہمن ذاتوں کے لیے مغربی طور طریقوں کو اپنانے کے عمل میں قدیم طور طریقوں کو اپنانا ایک ابتدائی اور لازمی شرط ہے۔ میں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ یہ مسئلہ محض تجزیاتی طریقے سے مشاہدہ چاہتا ہے اور اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مغربی تہذیب کو اپنانے سے پہلے سنسکرت تہذیب کو اپنانا ایک منطقی ضرورت ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قدیم تہذیبی اثرات کے فوری عمل دخل کے بغیر مغربی تہذیب کو اپنانے کا عمل بروئے کار آجائے۔ یہ عمل ان افراد یا گروہوں میں بھی ہو سکتا ہے جو شہر، گاؤں اور قبائلی علاقوں میں رہتے ہوں اور پنج سالہ پلانوں کے تحت جس تیز رفتار صنعتی ترقی کا مقصد رکھا گیا ہے اس کی وجہ سے اس عمل کے خاص طور پر بروئے کار آنے کے امکانات ہیں۔ بڑھتے ہوئے مغربی اثرات کا یہ بھی مطلب ہوگا کہ لوگوں کا نقطۂ نظر بھی زیادہ سے زیادہ سیکولر ہو۔ ان دونوں کے ساتھ ساتھ طبقہ اور ذات سے مبرّا سماج تعمیر کرنے کی کوشش جو موجودہ حکومت کا واضح مقصد ہے کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ہندومت ایک دم ختم ہی ہو جائے۔

اس سوال کا کہ کیا بڑھتے ہوئے مغربی اثرات سے مذہب کو جو خطرہ لاحق ہے وہ تمام

دنیا کے ملکوں کے لیے مشترک نہیں ہے اور ہندو مت کے لیے کوئی مخصوص خطرہ نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ عیسائیت اور اسلام مغربیت کے بڑھتے ہوئے اثرات کا مقابلہ کرنے کے لیے بہتر طور پر لیس ہیں کیوں کہ ان کی تنظیم بڑی مضبوط ہے جبکہ ہندو دھرم میں ذات پات کے سوا کوئی اور تنظیم نہیں ہے۔ اگر ذات پات کا خاتمہ ہوا تو ہندو مت کا بھی خاتمہ ہو جائے گا اور شاید یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ ملک میں جو با اثر رائے عامہ ہے وہ ذات پات کی سخت مخالف ہے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی ذات پات کو ختم کرنے کے سلسلے میں کیے گئے اقدامات کی اثر پذیری کے بارے میں تشکیک کا شکار ہیں جو صنعتی اور شہری ترقی کو آگے چل کر ذات پات کے خاتمے کے سلسلے میں بڑا موثر سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس میں کتنا وقت لگے گا۔ تاہم اس خطرے سے خبردار کرنا ضروری ہے کہ ذات پات کے خاتمے کو اتنا آسان نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ وہ مغربی اثرات کے سامنے موم کی طرح پگھل جائے گا۔ جن لوگوں نے ذات پات کا مطالعہ کیا ہے وہ اس کے استحکام اور نئے حالات کے مطابق مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت کے قائل ہیں۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ گذشتہ سو برسوں یا اس سے زیادہ کی مدت میں بعض لحاظ سے ذات پات کو زیادہ طاقت اور توانائی حاصل ہوئی ہے۔ مغربی اثرات نے بھی بعض طریقے سے سنسکرت تہذیب کے اثرات کے فروغ میں مدد کی ہے۔ یہ سمجھنا کہ دونوں میں سیدھا سادا اور براہ راست اختلاف ہے اور انجام کار جیت مغرب کی ہوگی میرے خیال میں صورت حال کو بڑے سطحی ڈھنگ سے دیکھنا ہے کیوں کہ ذات پات ایک ایسا ادارہ ہے جو بے حد مضبوط ہے اور اس کے عمل میں بڑی پیچیدگیاں مضمر ہیں۔ اس حقیقت پر زور دینا ضروری ہے کہ قدیم اثرات کا عمل دخل ایک بے حد پیچیدہ اور متخالف تصور ہے۔ اس تصور کو واحد نظریہ سمجھنے کی بجائے تصورات کا مجموعہ سمجھنا زیادہ مفید ہوگا۔ اہم بات جو یاد رکھنے کی ہے وہ یہ ہے کہ یہ وسیع سماجی اور تہذیبی عوامل کا نام ہے اور ہمارا خاص کام ان عوامل کی نوعیت کو سمجھنا ہے۔ جس لمحے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اصطلاح تجزیے میں مدد کرنے کی بجائے رکاوٹ بن گئی ہے اسے فی الفور اور کسی افسوس کے بغیر ترک کر دینا چاہیے۔

سنسکرت تہذیب کے اثرات کے تصور کے مختلف النوع ہونے کے باوجود یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں بہت سی ایسی قدریں شامل ہیں جو ایک دوسرے سے متصادم ہیں

جیسا کہ غالباً مغربی تہذیب میں بھی ہیں۔ مثال کے طور پر ورن کے تصور میں ایسی قدریں پوشیدہ ہیں جو تکمیلی ہیں لیکن اصلی اور تاریخی حیثیت سے اگر ایک دوسرے سے متصادم نہیں تو مسابقتی ضرور رہی ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ چاروں ورن کی درجہ بندی جیسا کہ مشہور 'پروشا سکتا' کے اشعار اور بعد کی تحریروں میں کی گئی ہے غالباً ایسے سماجی نظام کی عکاسی نہیں کرتی تھی' جو ہر زمانے میں اور ہر جگہ موجود تھا۔ ذات پات کے مورخوں نے ویدوں کے زمانے میں برہمنوں اور چھتریوں کے مابین نزاع کا حال لکھا ہے اور پروفیسر گھورتیے کا خیال ہے کہ جین اور بدھ تحریکیں جزوی طور پر چھتریوں اور ویشوں کی برہمنوں کی بالادستی کے خلاف بغاوت تھیں[1]۔

آج کل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مختلف ذاتوں کو مختلف علاقوں میں غلبہ اور بالادستی حاصل ہے اور اکثر ایک ہی علاقے میں ایک سے زیادہ ذاتوں کو غلبہ حاصل ہوتا ہے۔ کورگ میں کورگی زمین دار طبقہ اشراف سے تعلق رکھنے والے سمجھے جاتے ہیں اور ان میں بعض فوجی خصوصیتیں ہیں اور بہت سی مقامی ذاتوں نے ان کی نقالی کرنے کی کوشش کی ہے لیکن کورگیوں نے لنگایتوں اور برہمنوں کی نقالی کی ہے۔ برہمنوں کو سیاسی طاقت حاصل نہ تھی اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس ذات کی بعض خصوصیتیں جو روایتی طور پر اس ذات سے وابستہ ہیں انھیں کورگی پسند بھی نہیں کرتے تھے۔ اس کے باوجود ان کا کورگیوں پر اثر تھا جیسا کہ عیسائی مشنریوں اور یورپینوں کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے۔ کورگیوں کی لنگایتوں کی نقل کرنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ کورگ پر لنگایت راجاؤں نے دو سو برسوں سے زیادہ عرصے تک حکومت کی تھی۔

میں اپنے موضوع سے ہٹ گیا تھا۔ میں اس امر پر زور دینا چاہتا تھا کہ قدیم تہذیب کے اثرات کا مطالعہ کرنے میں یہ جاننا اہمیت رکھتا ہے کہ کس خاص علاقے میں کس ذات کو اثر اور غلبہ حاصل ہے۔ اگر وہ ذات برہمن یا لنگایت جیسی کوئی ذات ہے تو قدیم تہذیب کا عمل دخل غالباً جلد ہوگا اور برہمن اقدار کو فروغ حاصل ہوگا۔ اس کے برعکس اگر چھتری یا ویش جیسی ذات کو اثر و غلبہ حاصل ہے تو ان اثرات کا عمل دخل سست ہوگا اور جن اقدار کا رواج ہوگا وہ برہمنوں کی نہ ہوں گی۔ عام طور سے برہمنوں کے مقابلے میں غیر برہمن ذاتوں پر سنسکرت تہذیب کا عمل دخل

---

[1] دیکھیے: Class and Conflict in India, Bombay-1952. Pp.65

کم ہوتا ہے اور جہاں کہیں انھیں اثر وغلبہ حاصل ہوتا ہے غیر سنسکرتی رسوم ورواج لوگوں میں رائج ہو جاتے ہیں۔ ایسا ہونا بھی ناممکن نہیں ہے کہ کبھی کبھار نقالی کرنے والی ذات پر سنسکرت تہذیب کا عمل دخل کم ہوتا جائے۔

قدیم تہذیب کے اثرات کو سیدھے سادے اور یکساں تصورات میں بدل دینے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ قدیم تہذیب کی تاریخ لکھی جائے اور اس میں جو مختلف اقداری نظام پنہاں ہیں ان کو واضح کیا جائے اور جو علاقائی اختلافات ہیں ان کی وضاحت کی جائے۔ اگر اس زمانے کو چھوڑ بھی دیا جائے جو برطانوی راج سے شروع ہوتا ہے تو بھی بقیہ مدت کی تاریخ ایک بہت بڑا کام ہے۔ ایسی کسی کتاب کی اشاعت مستقبل قریب میں ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا علمِ بشریات کے جانکاروں کو یہی مشورہ دیا جاتا ہے کہ وہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کا مطالعہ اسی طرح کرتے رہیں جس طرح وہ کرتے آئے ہیں۔ وہ اِن اثرات کا ہر علاقے کی مثالوں کی روشنی میں اور مقامی طور پر با اثر ذات اور دوسرے حقائق کے مقابلے میں مطالعہ کریں۔ دوسرا قدم یہ ہوگا کہ اس تقابلی مطالعے کو اتنی وسعت دی جائے کہ اس میں پورا ہندوستان شامل ہو جائے۔ اس طریقہ کار سے ہمارے لیے یہ بھی ممکن ہو جائے گا کہ ہم تاریخی مسائل کو علاقائی مسائل کا روپ دے سکیں گے۔ بہر حال اس سے ان لوگوں کی تسلی نہیں ہوگی جو یہ کام بالکل نوک پلک سے دُرست کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تکمیلیت اکثر بنجر پن (بے عملی) کی بدلی ہوئی شکل ثابت ہوئی ہے!

تیسرا باب

ورن اور ذات

اس مختصر سے مضمون میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ذات پات کی جو اصلیت ہے اور ورن کے روایتی تصوّر میں اس کے جو معانی پنہاں ہیں ان دونوں میں کیا تعلق ہے؟ ان دونوں کے تعلق پر روشنی ڈالنا بہت اہم ہے اور یہ کام بہت دنوں سے ٹلتا چلا آرہا ہے کیوں کہ ورن کے تصوّر نے ذات پات کے نظام میں نسلوں سے متعلق سائنسی وضاحتوں اور تصورات کو بہت متاثر کیا ہے۔ ورن ایک ماڈل یا سانچہ ہے جس میں وہ حقائق بھر دیے گئے ہیں جو مشاہدے میں آتے ہیں۔ یہ رویہ صرف پڑھے لکھے ہندوستانیوں کا ہی نہیں ہے بلکہ کچھ حد تک سماجی علوم کے جانکاروں کا بھی ہے۔

عام آدمی ورن کی پیچیدگیوں سے ناواقف ہے۔ اس کے نزدیک اس کا سیدھا سادا مطلب یہ ہے کہ ہندو سماج چار طبقوں برہمن (پجاری اور عالم) چھتری (حاکم اور فوجی) ویش (کاروباری) اور شودر (کسان، مزدور اور نوکر) میں بٹا ہوا ہے۔ اول الذکر ذاتیں دوج (دوبارہ پیدا ہونے والی) کہلاتی ہیں کیوں کہ یہ ذاتیں ویدوں کے مطابق اپنیان کی رسم کے موقع پر مقدس دھاگا (جنیو) ڈالنے کی حق دار ہیں (اس رسم کے موقع پر گویا ان کا دوبارہ جنم ہوتا ہے۔) جبکہ شودروں کو جنیو ڈالنے کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ اچھوت ورن کے نظام سے باہر ہیں۔

ورن کے متعلق عام آدمیوں کا جو تصوّر ہے وہ بعد کے زمانے کا ہے۔ ورن کے لفظی معنی رنگ کے ہیں اور یہ پہلے پہل آریوں اور داسوں کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے

استعمال کیا گیا تھا۔ پروفیسر گھوریے لکھتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔" رگ وید میں لفظ ورن ان طبقوں (یعنی برہمن، چھتری وغیرہ) میں سے کسی کے لیے استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ اس میں صرف آریہ ورن یا آریوں کے داس (یعنی مقامی باشندوں دراوِڈ) ورن سے مقابلہ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس 'شتپتھ برہمن' میں ذات کے چار طبقوں کو چار ورن کہا گیا ہے۔ ورن کے معنی رنگ کے ہیں اور اس لفظ کو اس معنی میں آریوں اور داسوں کے گورے اور کالے رنگ کی تفریق کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس لفظ سے رنگ کا اتنا گہرا تعلق تھا کہ جب آگے چل کر چار ذاتوں کو عام طور سے چار ورن کہا جانے لگا تو ان سے چار الگ الگ رنگ بھی منسوب کیے گئے۔"[1]
وہ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ" رگ وید میں آریوں اور داسوں کے درمیان جو تفریق اور امتیاز کیا گیا تھا' اس نے آریوں اور شودروں کے درمیان تفریق اور امتیاز کی شکل اختیار کرلی۔"[2]

رگ وید میں آریوں اور داسوں کے درمیان تفریق اور امتیاز کے علاوہ سماج کو تین طبقوں میں بھی تقسیم کیا گیا ہے یعنی برہمن، چھتری اور ویش!

پہلی دو ذاتیں واضح طور پر شاعر، پجاری اور جنگجوئی اور سرداری کے دو پیشوں کی نمائندگی کرتی ہیں۔ تیسرے طبقے میں ہر قسم کے عام آدمی شامل تھے۔ صرف بعد کی 'حمد' (دعاؤں) جیسے مشہور و معروف 'پرو شا سکتا' کی حمد میں سماج کے چار طبقوں کا ذکر ملتا ہے جو آفرینش یا اصل (یعنی خالق) کی قربانی کی وجہ سے وجود میں آیا تھا۔ چار طبقوں (ذاتوں) کے جو نام وہاں دیے گئے ہیں وہ یہ ہیں: برہمن، راجن (چھتری)، ویش اور شودر —— برہمن خالق کے منھ سے، چھتری بازو سے، ویش ران سے اور شودر پیر سے پیدا ہوئے۔ اس تفریق میں جن اعضاء کا ذکر ہے اور جس ترتیب سے ان کو پیش کیا ہے اس سے غالباً سماج میں ان کے مرتبے کا اظہار ہوجاتا ہے گو کہ حمد میں ایسی کوئی براہ راست تشریح موجود نہیں ہے۔ یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ حالانکہ رگ وید میں تین طبقوں کا ذکر ہے لیکن ان

---

[1] دیکھیے پروفیسر گھوریے کی کتاب "Caste & Class in India"
شایع شدہ بمبئی ۱۹۵۰ء، ص ۴۷

[2] ایضاً ص ۵۲

[3] ایضاً ص ۵۴

کی وضاحت کے لیے کوئی ایک اصطلاح استعمال نہیں کی گئی ہے۔ ایک اصطلاح جو ابتداً فاتحوں (آریوں) اور مقامی مغلوبوں (داسوں) کے رنگ اور شباہت میں تمیز کرنے کے لیے استعمال کی گئی تھی وہی بعد میں سماج کے مختلف سلسلوں کے حوالے کے لیے استعمال ہونے لگی۔

ویدوں میں ورن کا جو نظام ہے اس میں صرف چار طبقے ہیں اور اچھوتوں کی اس میں کوئی جگہ نہیں ہے لیکن ویدک ادب میں ایسے گروہوں جیسے ایوگوا، چنڈال، نشاد اور پالکس کے حوالے آئے ہیں جو ورن سے باہر ہیں اور جن سے نفرت کی جاتی ہے۔

"یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ چنڈال اور پالکس یہ دونوں گروہ ملک کے اصلی اور ابتدائی باشندوں کے دو گروہ تھے اور جن سے آریہ کسی وجہ سے خاص طور سے نفرت کرتے تھے۔ اس کے برعکس نشاد ایک ایسا طبقہ تھا جسے آریہ پسند کرتے تھے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ وہ آریوں کی نظروں میں زیادہ مہذب تھے۔ ویدوں میں استعمال شدہ لفظ 'پنکا جنا' کی جو روایتی تشریح اس عہد کے ابتدائی زمانے میں ملتی ہے اس سے چار ورن اور نشاد مُراد لیے گئے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے تک یہ لوگ آریوں کے لیے بالکل قابل قبول بن گئے تھے۔"[1]

مختصراً۔۔۔۔ "رگ وید کے ابتدائی زمانے کے تین طبقے بعد میں چار ذاتوں میں بٹ گئے جو بڑے واضح حدود رکھتے تھے۔ ان کے ساتھ ساتھ تین چار گروہ اور تھے جن کا الگ سے ذکر کیا جاتا تھا"[2] اور "چھوت چھات کے خیالات کا پہلی بار شودروں اور قربانی کے سلسلے میں ادبی کتابوں میں اظہار ہوا۔"[3]

(۲)

اب میں ذات پات کی ان خصوصیات کا ذکر کروں گا جو ورن کے نظام میں مضمر ہیں اور پھر یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ ذات پات کی جو اصل شکل رائج ہے وہ اس سے کہاں تک

---

[1] ایضاً ص ۵۴

[2] ایضاً ص

[3] ایضاً ص ۸-۵۲

مختلف یا متصادم ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ورن کے مطابق اچھوتوں کو چھوڑ کر چار ذاتیں ہیں۔ ان کی یہ تعداد ملک کے ہر حصے میں یکساں ہے لیکن ویدوں کے زمانے میں بھی ایسے پیشہ ور گروہ تھے جو ورن کے ذیل میں نہیں آتے تھے اور یہ بھی واضح نہیں ہے کہ یہ گروہ ان معنوں میں ایک ذات تھے یا نہیں جیسا کہ ماہرین سماجیات اس اصطلاح سے مُراد لیتے ہیں۔ آج کل کسی بھی لسانی علاقے میں بہت سی ذاتیں ملیں گی۔ پروفیسر گھوریے کے مطابق ہر لسانی علاقے میں مختلف ذاتوں کے تقریباً دوسو گروہ ہوں گے جو مزید تین سو چھوٹے چھوٹے گروپوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ یہ آپس میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور افراد کے لیے ایک موثر سماجی زندگی کا ڈھانچہ مہیا کرتے ہیں[1]

ورن میں زیادہ سے زیادہ سماج کی موٹی موٹی تقسیم کا ذکر کیا گیا ہے اور اس کی جو اصل اور موثر اکائیاں ہیں انھیں بیان نہیں کیا گیا ہے۔ جہاں تک سماج کی موٹی موٹی تقسیم کا ذکر ہے اس معاملے میں بھی اس میں شدید کمیاں ہیں۔ جیسا کہ بتایا جا چکا ہے اچھوت اس نظام سے باہر ہیں لیکن حقیقت میں وہ سماج کا ایک لازمی اور اٹوٹ حصہ ہیں۔ اس بات سے کہ انھیں ان مراعات سے محروم رکھا گیا جو اونچی ذات والوں کو حاصل تھیں یہ مطلب نہیں نکلتا کہ وہ سماج کا ایک لازمی حصہ نہیں ہیں۔

شودروں کے طبقے میں غیر برہمن ذاتوں کی اکثریت مجتمع ہو گئی جن میں بہت کم باتیں مشترک تھیں۔ اس میں ایک طرف ایسی ذات آ گئی جو مالدار، طاقتور اور سنسکرت تہذیب کے بھرپور اثرات کی حامل تھی تو دوسری طرف وہ قبائلی بھی اس کا حصہ بن گئے جو محض جزوی طور پر ہندو سماج کا حصہ کہے جا سکتے ہیں۔ اس طبقے میں اتنا وسیع ہیئتی اور تہذیبی فرق تھا کہ اس کی سماجی افادیت محدود ہو گئی۔

یہ سبھی جانتے ہیں کہ اکثر ایک شودر ذات معاشی اور سیاسی طاقت حاصل ہونے کے بعد اپنے طور طریقوں اور رسوم و رواج کو قدیم سنسکرت تہذیب کے مطابق بنا لیتی ہے اور خود کو چھتری کہلانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے کی کلاسیکی مثال راج گونڈ کی ہے جو ابتداً

---

[1] ایضاً ص ۳۸

ایک قبیلہ تھا لیکن وسطی ہندوستان کے ایک علاقے کا حکمراں بن جانے کے بعد انھوں نے اپنے آپ کو چھتری تسلیم کرالیا۔ اس سے ورن کی درجہ بندی کی خامیوں کا پتہ چلتا ہے۔ مثال کے طور پر چھتری کی اصطلاح ایک ایسے حکمراں طبقے کے لیے نہیں ہے جو ویدوں کے زمانے سے موجود تھا اور جس میں داخل ہونے کے دروازے بند تھے۔ زیادہ تر یہ اصطلاح مقامی گروہوں کی اس حیثیت کے لیے استعمال ہوتی تھی جو وہ حاصل کر لیتے تھے یا جس کے وہ مدعی ہوتے تھے اور جو روایات یا قسمت کی بدولت سیاسی اور معاشی اقتدار حاصل کر لیتے تھے۔ درحقیقت جنوبی ہندوستان میں کوئی اصلی چھتری یا ویش نہیں ہے۔ اس علاقے میں یہ دو اصطلاحیں صرف ان مقامی ذاتوں کے لیے استعمال کی جاتی ہیں جو اپنے پیشے اور فوجی روایات کی بدولت چھتری اور ویش ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں اور ان کے ان دعووں کو دوسری ذاتیں جھٹلاتی بھی نہیں ہیں۔ برہمن ہونے کا دعویٰ اتنا عام نہیں ہے۔

ورن کے نمونے نے ذات کا غلط اور مسخ شدہ تصور پیش کیا ہے۔ لہٰذا ماہرین سماجیات کے لیے ضروری ہے کہ اگر وہ ذات پات کے نظام کو سمجھنا چاہتے ہیں تو وہ ورن کی عائد کردہ تصور سے اپنے آپ کو آزاد کرالیں۔ شاید یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ کام غیر ہندوستانی ماہرین سماجیات کے مقابلے میں ہندوستانی ماہرین کے لیے زیادہ مشکل ہے۔

ذات پات کے مقامی نظام یا سلسلے میں ہر ذات کو جو مقام حاصل ہے وہ اکثر واضح نہیں ہوتا۔ تاہم یہ سچ ہے کہ ملک کے زیادہ تر حصوں میں برہمن سب سے اوپر اور اچھوت سب سے نیچے سمجھے جاتے ہیں اور زیادہ تر لوگ یہ جانتے اور مانتے ہیں کہ کون برہمن اور کون شودر ہے لیکن جنوبی ہندوستان میں لنگایت اگر برہمنوں سے برتری نہیں تو برابری کا دعویٰ کرتے ہیں اور کٹر لنگایت برہمنوں کا پکایا ہوا یا چھوا ہوا کھانا نہیں کھاتے۔ لنگایتوں کے پروہت ان کی اپنی ذات کے ہوتے ہیں جو متعدد غیر برہمن ذاتوں کے بھی مذہبی رسومات سرانجام دیتے ہیں۔ برہمنوں کی رواجی حیثیت کو چیلنج کرنے کی مثالیں عنقا نہیں ہیں کمیاب ضرور ہیں لیکن کسی ذات کے برہمن ہونے کے دعوے کو اکثر چیلنج کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر میسور کے 'مرکا' برہمنوں کے ہاتھ کا پکایا ہوا یا چھوا ہوا کھانا زیادہ تر ہندو نہیں کھاتے جس میں ہریجن بھی شامل ہیں۔

ذات پات کے نظام کی موجودہ شکل کی ایک قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ اس میں وضاحت

کی کمی ہے۔ خصوصاً اس کے وسطی حصے میں جو ذاتیں آتی ہیں ان کے واضح اور معین مقام کی صحیح نشان دہی مشکل ہے۔ اس کی وجہ سے باہمی رواجی حیثیت کے بارے میں غیر محدود بحث مباحثے ہوتے رہتے ہیں۔ اسی ابہام کی وجہ سے کسی ذات کا اس نظام میں اوپر چڑھنا ممکن ہو جاتا ہے۔ ہر ذات یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ وہ کسی 'برتر' ذات کے برابر اپنے 'برابر' ذات سے برتر ہے۔ اس برتری کو ثابت کرنے کے لیے دلائل دیے جاتے ہیں۔ اس نظام میں سبزی خور ذاتوں کو سب سے اونچا مقام حاصل ہوتا ہے اور سبزی خوری کی حمایت میں جو دلائل دیے جاتے ہیں وہ ذات کے اونچے مرتبے کے شواہد بن جاتے ہیں۔ شراب نوشی، پالتو سور اور مقدس گائے کا گوشت کھانا ان باتوں کی وجہ سے کسی ذات کا رواجی مرتبہ گھٹ جاتا ہے۔ اس طرح بعض کمتر پیشے جیسے قصاب کا کام ناپاک کر دینے والے پیشے جیسے بال کاٹنا یا چمڑے کے جوتے بنانا بھی ذات کے رواجی مرتبے کو گھٹا دیتے ہیں۔ خوراک اور پیشے کا بھی ایک مخصوص رواج یا طریقہ ہے اور مختلف علاقوں میں ان میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔

اگر کسی ذات کا پکایا ہوا کھانا یا پانی کوئی شخص قبول کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذات اس کی ذات کے برابر یا اس سے بہتر ہے اور جن سے وہ قبول نہیں کرتا وہ اس سے گھٹیا اور کمتر ہیں۔ اس طرح بعض رسوم و رواج پر عمل جیسے بیواؤں کا سر مونڈ دینا یا طلاق کا رواج ہونا ذات پات کے نظام میں مرتبے کا تعین کرتے ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ذات کا کوئی فرد اپنے یہاں رائج ان رسوم اور رواج کا حوالہ دیتا ہے جو اس ذات کو اعلیٰ ثابت کرتے ہیں جبکہ دوسرے ان رسوم اور رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو اسے کمتر ثابت کرتے ہیں۔ ایسے معاملوں میں جیسے 'اسمتھ' (آچاری) ذات کا معاملہ ہے جو دعویٰ انھوں نے اپنی پوزیشن کے بارے میں کیا اور جو دوسروں نے تسلیم کیا دونوں میں بلاشبہ بڑا فرق ہے۔

جنوبی ہند کے اسمتھوں نے اپنے رسوم اور رواج کو سنسکرت تہذیب کا پوری طرح تابع بنا کر ذات پات کے نظام میں اوپر اٹھنے کی کوشش کی لیکن اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب ہونے کی بجائے انھوں نے اگر دوسری ذاتوں کی مخالفت نہیں تو ناپسندیدگی ضرور مول لے لی۔ آج کل بہت کم ذاتیں، جن میں ہریجن بھی شامل ہیں، ایسی ہیں جو اسمتھوں کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا کھاتی ہیں۔

حال تک اسمتھ ذات والوں کو گاؤں کے اندر شادی کرنے کا یا لال سلیپر (مقامی طرز کی

پاپوش) پہننے وغیرہ کی اجازت نہیں تھی[1] اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ کسی علاقے میں جو متعدد ذاتیں ہوتی ہیں وہ اس نظام میں بالکل واضح یا مستقل مقام کی حامل نہیں ہوتیں۔ ذات پات کا جو نظام رائج ہے اس میں کسی ذات کے مقام یا پوزیشن کے بارے میں جو ابہام ہے وہی اس کی روح ہے اور اس کے بارے میں جو تصوّر یا نظریہ ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ ورن کا جو ماڈل یا نمونہ ہے وہ ذات پات کی غلط تشریحات کا باعث بنتا ہے۔ ایک حالیہ جائزے (فیلڈ سروے) سے یہ نکتہ اُبھر کر سامنے آیا ہے کہ ذات پات کے نظام میں کسی ذات کا مرتبہ یا درجہ ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں میں مختلف ہے۔ اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ یہ نظام مبہم ہے اور یہ کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ذاتیں بھی اوپر چڑھتی یا نیچے اُترتی رہتی ہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ یہ نظام بھی کچھ حد تک مقامی ہے لیکن ورن کی جو صورت ہے وہ اس صورت حال کے بالکل برعکس ہے۔

ورن کو بھی لفظی معنوں میں ایک نظام کہا جا سکتا ہے کیوں کہ فرق یا اختلاف کی بنیاد رسوم اور رواج ہی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ عام طور سے اونچی ذاتیں خوش حال ذاتیں بھی ہیں اور نیچی ذاتیں غریب ذاتیں ہیں لیکن معاشی اور سیاسی بنیادوں پر ذاتوں کی درجہ بندی ایک ایسی صورت پیدا کر دے گی جو رواجی حیثیت کے مطابق درجہ بندی سے قدرے مختلف ہوگی۔ کسی ذات کی رواجی اور معاشی یا سیاسی حالت میں جو فرق ہوتا ہے وہ بعض اوقات بہت واضح ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر میسور کے رام پورہ گاؤں میں برہمن پجاری کے ساتھ گاؤں کا مُکھیا جو کہ کسان (اوکالیگا) ذات کا ہوتا ہے بڑی عزت اور احترام کے ساتھ پیش آتا ہے لیکن مُکھیا اس گاؤں یا علاقے کا امیر ترین آدمی، سب سے بڑا زمیندار اور ساہوکار، گاؤں کا سرکار کی طرف سے مقرر کردہ مُکھیا اور عام طور سے ایک بڑا با اثر آدمی ہوتا ہے۔ وہ رام کے مندر کی مجلس منتظمہ کا رکن ہوتا ہے جس میں برہمن پجاری کی خدمات انجام دیتا ہے۔ دُنیاوی کاموں کے لیے پجاری کو مُکھیا پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ ۱۹۵۲ء کی گرمیوں میں پجاری کے بڑے بیٹے نے ہائر سیکنڈری امتحان فرسٹ ڈویژن میں پاس کیا اور جیسے ہی پجاری نے یہ خبر سُنی وہ مُکھیا کے گھر گیا۔ پجاری خوش تھا

---

[1] لنگایت کیوں اونچا مقام حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے اور راستھ کیوں نہ کر سکے؟ یہ مسئلہ ماہرین سماجیات کے مطالعے کے لیے ایک دل چسپ مسئلہ ہے۔ دونوں ذاتوں نے جھٹکا دینے والا حربہ استعمال کیا لیکن ایک موقع پر وہ کامیاب ہوا اور دوسرے موقع پر نہیں۔

مگر اُلجھن میں بھی تھا اور پریشان بھی تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ اس کا بیٹا اور آگے پڑھے جس کا مطلب یہ تھا کہ روپیہ خرچ ہو اور یہ کہ اس کے بیٹے کو میسور شہر جانا پڑے جو اس کے نزدیک بہت دُور واقع ایک اجنبی شہر تھا (درحقیقت رام پورہ میسور سے صرف ۲۲ میل دُور ہے)۔ پجاری نے ان مسائل پر نکھیا سے گفتگو کی جس نے اس کی اُلجھنوں کا تقریباً مذاق اُڑایا۔ پھر وہ نکھیا کی ماں کے پاس گیا جو ستر سال کی ایک خاتون تھی۔ وہ ان کے قدموں سے چند فٹ کی دوری پر بیٹھا اور تھوڑی دیر کے بعد اسے 'اوّا' (ماں، برہمنوں کی زبان میں اوّا کا مرادف اَما یا تائی ہوتا ہے لیکن یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ پجاری نے وہ لفظ استعمال کیا جو ہر کسان استعمال کرتا ہے۔) کہہ کر بالکل اسی انداز میں مخاطب کرتا جیسا کہ کوئی کسان کرتا۔ وہ اس کے مشوروں کو بڑی عزت اور احترام سے سُن رہا ہے حالانکہ ورن کے مطابق وہ ایک شودر ذات کی فرد تھی۔

اکثر اونچی ذات کا کوئی فرد نیچی ذات کے کسی مالدار اور طاقتور شخص کے پاس مدد اور مشورے کے لیے جاتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایسے معاملوں میں اوّل الذکر کو موخرالذکر پر انحصار کرنا ہوتا ہے۔ جب مختلف ذات کے افراد ایک جگہ جمع ہوتے ہیں تو ان کا باہمی مرتبہ یا درجہ اس سیاق کے مطابق متعین ہوتا ہے جس کے تحت وہ جمع ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی مذہبی معاملہ ہے تو پجاری کو سب سے اونچا مقام حاصل ہوگا لیکن اگر کوئی دُنیاوی معاملہ ہے تو یہ مقام نکھیا کو حاصل ہوگا لیکن اس طرح صورت حال کا تعین کچھ زیادہ تسلی بخش نہیں ہے کیوں کہ مخصوص سیاق میں بھی جس ذات کا جو مستقل درجہ ہے وہ قایم رہتا ہے۔ اوپر جو مثال دی گئی ہے اس میں نکھیا اور اس کی ماں اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کا سابقہ کسی عام کسان سے نہیں ہے بلکہ ایک برہمن اور پُجاری سے ہے جسے عام طور سے ایک باعزت مقام حاصل ہے۔ رام کے مندر کا پُجاری ہونے کے ناتے نکھیا کی مدد اور حمایت کا اسے خاص استحقاق حاصل ہے۔ اس کی مدد کرنے سے انھیں پُن (ثواب) حاصل ہوگا۔ کسی بھی غریب آدمی کی مدد کرنے سے ثواب حاصل ہوتا ہے لیکن اگر وہ غریب آدمی برہمن اور پُجاری ہو تو اس کی مدد سے زیادہ ثواب ملے گا۔ نکھیا کو پجاری کی بھی ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ جب اس کا کوئی اہم اور بڑا برہمن دوست رام پورہ آتا تو وہ پجاری سے ان کے کھانے پینے کا بندوبست کراتا۔

ورن نے یقیناً ذات پات کی صورت شکل کو مسخ کیا ہے لیکن اس نے عام مردوں اور عورتوں کے سامنے سیدھی سادھی اور آسان صورت پیش کر کے جو پورے ہندوستان پر

لاگو ہوسکتی ہے ذات پات کا نظام سمجھنے کے قابل بنایا ہے۔ ورن نے ایک مشترک سماجی قدر مہیا کردی ہے جو مجموعی طور سے پورے ہندوستان پر لاگو ہے یا ہو سکتی ہے۔ اس سے واقفیت کا احساس اس صورت میں بھی جبکہ یہ حقائق پر مبنی نہیں ہے، اتحاد اور یگانگت پیدا کرنے میں معاون ہوتا ہے۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ ذات پات میں حرکت پذیری کا اظہار عام طور سے ذات پات کی مقامی صورت حال کی بجائے ورن کے لحاظ سے کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ حد تک تو یہ ہے کہ ایک مقامی علاقے میں ہر ذات کا اپنا ایک نام ہے اور اس کے اپنے مخصوص رسوم اور رواج اور روایات ہیں اور کوئی دوسری ذات اس کے نام کو اپنا نہیں سکتی۔

چند افراد یا خاندان اس بات کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ وہ مقامی طور پر کسی اونچی ذات سے تعلق رکھتے ہیں لیکن کوئی پوری ذات ایسا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ اول الذکر کا دعویٰ بھی مشکل سے ہی قابل قبول ہوگا کیوں کہ ان افراد یا خاندان کے جو تعلقات یا رشتہ دار یہاں ہیں ان سے اس علاقے کے سبھی لوگ واقف ہوں گے۔ اس کے برعکس کسی مقامی ذات کو اپنے آپ کو برہمن، چھتری یا ویش کہنے میں زیادہ مشکل نہیں پیش آئے گی۔ کچھ مخالفت ہو سکتی ہے لیکن نئی نئی تبدیل شدہ ذات اپنے نام کے ساتھ کوئی مناسب سابقہ لگا کے اپنے آپ کو برہمن، چھتری یا ویش سے ممتاز کر سکتی ہے۔ لہٰذا میسور کے 'بیڈا' ذات کے لوگ اپنے آپ کو اوکالیگا (کسان) یا کروبا (گڈریا) نہیں کہہ سکتے لیکن والمیکی برہمن کہلانے میں انھیں کوئی دشواری نہیں ہوگی جنوبی ہند کی اسمتھ ذات نے بہت دنوں پہلے، انگریزوں کی آمد سے بھی پہلے، اپنے نام وشوکرما برہمن رکھ لیا تھا۔ برطانوی ہند میں یہ رجحان مردم شماری کے موقعوں پر زبردست تقویت حاصل کر لیتا تھا جبکہ نیچی ذاتیں اپنا نام بدل لیتی تھیں تاکہ وہ اس نظام میں اوپر اٹھ سکیں!

چوتھا باب

ذاتیں، کیا مستقبل کے ہندوستان میں بھی ان کا وجود رہے گا؟

جس سوال کا مجھے جواب دینے کے لیے کہا گیا ہے وہ مبہم ہے لیکن یہ ابہام جان بوجھ کر رکھا گیا ہے تاکہ ان دو سوالوں پر بحث مباحثہ ہو سکے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ کیا مستقبل کے ہندوستان میں ذاتوں کا وجود ہونا چاہیے اور دوسرا یہ کہ کیا ان کے باقی رہنے کا امکان ہے؟ پہلے سوال کا تعلق آدرشوں کی دُنیا سے ہے اور دوسرے کا حقائق سے۔ میں پہلے سوال پر پہلے غور کروں گا۔

ہر شخص کے ذہن میں یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ اس مُلک میں صرف ایک چھوٹی سی اقلیت جو تعداد کے لحاظ سے غیر اہم ہو سکتی ہے لیکن جو طاقتور اور با اثر ہے وہ چاہتی ہے کہ ذات پات کا نظام ختم ہو جائے۔ آبادی کی خصوصاً ہندوؤں کی بہت بڑی اکثریت صرف یہی نہیں چاہتی کہ ذات پات ختم نہ ہو بلکہ اس کے لیے ایک ایسے سماجی نظام کا تصور ہی محال ہے جس میں ذاتیں نہ ہوں۔ دیہی علاقوں میں رہنے والوں کی اکثریت کے نزدیک ذات برادری دادیہالی اور دوسرے قسم کی رشتہ داریوں کا مجموعہ ہے جو آس پاس کے گاؤں میں رہتی ہے۔ ہمارے سماج میں ایک فرد کو مشترک خاندان اور ذات بعض ایسے فائدے پہنچاتی ہے جو مغرب کے صنعتی طور پر ترقی یافتہ ممالک میں فلاحی ریاستیں مہیا کرتی ہیں۔ کسی شخص کی ابتدائی زندگی میں جو دوست بنتے ہیں وہ عام طور سے اس کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کے رشتے دار اس کی ذات کے ہوتے ہیں اور اس کے رشتے دار عموماً اس کے آبائی گاؤں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ذات اگر خود مختاری نہیں عطا کرتی تو کم از کم ایک حد تک تہذیبی یگانگت ضرور بخشتی ہے۔

میں یہاں اس نکتے پر زور دینا چاہتا ہوں کہ صرف ایک چھوٹی سی اقلیت ہی ذات کو ہماری قومی زندگی کے لیے ایک خطرہ سمجھتی ہے۔ میں بخوشی یہ ماننے کو تیار ہوں کہ ہر روز ان کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے اور حتیٰ کہ آج کل گاؤں میں بھی شہری خو بو رکھنے والے ایسے نوجوان مل جاتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ذات نے لوگوں کے آپسی تعلقات کو زہر آلود کرنا شروع کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود یہ کہنا درست ہوگا کہ لوگوں کی بہت بڑی اکثریت ذات کو برائی نہیں تصور کرتی۔ اس حقیقت کو یاد رکھنا بے حد ضروری ہے کیوں کہ کوئی موثر قدم اس وقت تک نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک کہ لوگوں کو خود یہ احساس نہ ہو کہ ذات کا مطلب لازمی طور سے ذات پرستی ہے اور اس سے جو فائدے حاصل ہوتے ہیں اس کی ملک کو مجموعی طور سے بھاری قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ لوگوں کو یہ بات سمجھانا آسان کام نہیں ہے اور اب تک نہ کسی سیاست داں نے اور نہ کسی سماجی کارکن نے اس احساس اور آگہی کا ثبوت دیا ہے۔ لوگوں کو یہ سب سمجھانے بجھانے کا مشکل مسئلہ موجود ہے۔ لہٰذا پہلی بات یہ محسوس کرنے کی ہے کہ محض اچھے ارادے کافی نہیں ہوتے بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا الٹا اثر ہو۔

میں نکتہ چیں کہلانا نہیں چاہتا لیکن میں یہ سوچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان میں سے کتنے لوگ، جنھوں نے حالیہ زمانے سے عوامی جلسوں میں یہ کہنا شروع کیا ہے کہ وہ ذات پات سے مبرا ایک غیر طبقاتی سماج کے حق میں ہیں واقعی وہی چاہتے ہیں جو وہ کہتے ہیں۔ اس نصب العین کو ہمارے دستور میں جگہ دی گئی ہے اور پنڈت نہرو بہت طاقتور ہیں اور ہر جگہ ان کی عزت کی جاتی ہے ۔۔اس لیے کانگریسی، مجالس قانون ساز کے ارکان اور دوسرے رہنما ان سے اختلاف کرنے کی بجائے اتفاق کرنا زیادہ آسان اور مناسب سمجھتے ہیں۔ ہم میں سے زیادہ تر، صرف سیاست داں ہی نہیں بلکہ دانشور بھی، کسی ایسی چیز سے صرف اس وجہ سے اتفاق کر لیتے ہیں کہ انھیں ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ان کو 'رجعت پسند' نہ سمجھ لیا جائے۔

اس موضوع پر گفتگو کرنا بھی برا سمجھا جاتا ہے۔ ذات کے معاملے میں یہ بیماری اس قدر بڑھ گئی ہے کہ اس بات کا زبردست خطرہ ہے کہ ہماری گفتگو اور پالیسی حقائق کو بہت پیچھے چھوڑ جائے گی۔ دوسرے یہ کہ رجعت پسند کہلانے کے خوف سے حقائق کا اظہار کرنے میں ہوشیاری برتی جاتی ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس میں تضاد نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ ترقی پسندانہ قرار دادوں سے متفق ہو جانے سے ہمارا ضمیر مطمئن ہو جاتا ہے اور

ہمیں دنیاوی کامیابی کے امکانات کا یقین ہو جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ حقائق کے بارے میں ہمارا شعور یہ بتاتا ہے کہ کوئی بھی شخص کوئی موثر یا گمبھیر قدم اٹھانے نہیں جا رہا ہے اور یہ کہ ذات اسی طرح باقی رہے گی جس طرح وہ ہے۔ ایسا راستہ اپنانے سے دونوں ہاتھوں میں لڈو رہتا ہے۔

میں اپریل ۱۹۵۴ء میں ریاست میسور کے مانڈیا ضلع کے ایک گاؤں میں تھا۔ اس گاؤں میں جانے سے چند روز قبل پڑوسی گاؤں میں ہیولیاؤن (ہریجن) اور اوکالیگاؤن (کسان) ذاتوں میں زبردست جھگڑا ہوا تھا جس میں چند آدمی شدید زخمی ہو گئے تھے۔ ایک اوکالیگا لیڈر نے مجھ سے شکایت کی "یہ ہیولیا اپنے آپے سے باہر ہوتے جا رہے ہیں۔ اب یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ ہم اپنی لڑکیوں کی شادی ان سے کر دیں"۔ میں نے اسے کانگریس کے آدرش اور مقاصد سمجھانے کی کوشش کی اور یہ بھی کہا کہ کانگریس کو ووٹ دے کر اس نے بالواسطہ طور اس پالیسی کو منظور کر لیا ہے۔ اس نے جواب دیا "تو پھر وہ (منتخب نمائندے) ہولیاؤن کو اپنے گھر کھانا کھلانے کے لیے بلائیں اور اپنی لڑکیوں کا ان سے بیاہ کر دیں تو پھر ہم بھی ان کی پیروی کریں گے"۔ اپنی کسانوں والی ذہانت سے اس نے بالکل صحیح نشانہ لگایا تھا۔ کتنے منتخب نمائندے ہریجنوں کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا کھانے اور ہریجن نوجوانوں سے اپنی لڑکیوں کی شادی کرنے کے لیے تیار ہیں۔ جواب صاف ظاہر ہے لیکن یہی نمائندے جب دہلی یا بنگلور یا آوادی میں جمع ہوں گے تو ذات پات سے پاک غیر طبقاتی سماج کے حق میں ہاتھ اٹھائیں گے۔

ذات پات کے اصول نے ہماری سیاسی اور سماجی زندگی میں اتنا جڑ پکڑ لیا ہے کہ ہر شخص نے جس میں ہمارے لیڈر بھی شامل ہیں چپ چپاتے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ کم از کم صوبائی کابینوں میں ہر بڑی ذات کا ایک وزیر ضرور ہو (اور یہ اصول ہماری صوبائی راجدھانیوں سے ہوتا ہوا ہماری پنچایتوں تک پہنچ گیا ہے۔ آج کل پنچایت میں بھی ہر ذات بشمول ہریجن کو نمائندگی دی جاتی ہے۔) سری کے۔ سی۔ ریڈی کی سربراہی میں جو پہلی عوامی کابینہ بنی اس میں نہ صرف یہ کہ وزیروں کا انتخاب ذات کی بنیادوں پر کیا گیا بلکہ یہ کہ ہر وزیر نے اپنا سکریٹری اپنی ہی ذات کی کسی ذیلی شاخ سے چنا اور آج ریاست میسور میں یہ اصول نہ صرف ہر تقرر میں کارفرما ہے بلکہ اسکولوں اور کالجوں میں نشستوں کے تعین پر بھی لاگو ہے۔ میسور پر اب اس اساطیری راکشس 'مہیشاسورا' کی حکومت نہیں ہے بلکہ 'ورن سورا' ذات پات کے راکشس کی حکومت

ہے۔ رام پورہ کے ایک ادکالیگا نے مجھ سے غصے میں کہا "مسٹر ہنومنتھیا (اس وقت کے وزیر اعلیٰ) بڑی غیر جانب داری اور سختی کے ساتھ حکومت کرنا چاہتے ہیں لیکن انھیں احساس ہونا چاہیے کہ انھیں چننے والے ایسا نہیں چاہتے، وہ چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے انھیں چنا ہے وہ ان کو فائدہ پہنچائیں۔ جو کچھ ہم نے کیا ہم اس کا بدلہ چاہتے ہیں۔"

ادکالیگا نے جو کچھ کہا بالکل ٹھیک کہا۔ ووٹ ذات پات اور برادری کی بنیاد پر دیے جاتے ہیں اور ووٹر یہ نہیں سمجھتے کہ منتخب شدہ منسٹر سے یہ توقع کرنا کہ وہ اپنے ذات والوں یا گاؤں والوں کی مدد کرے مناسب نہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات مسٹر ہنومنتھیا کے لیے خراج عقیدت ہے کہ وہ ذات پات کی بنیادوں پر نہیں سوچتے لیکن ان کی پارٹی اور عوام ایسا سوچتے ہیں اس حقیقت کو جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ ملک کے کسی بھی حصے کی صوبائی سیاست کے خدوخال ذات پات کے ذکر کے بغیر واضح نہیں ہو سکتے۔ محض قرار داد پاس کر دینے اور قوانین بنا دینے سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں ہو تا کیوں کہ ان سے ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ کچھ کر رہے ہیں۔ میں صاف صاف کہہ دوں کہ اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ ذات پات سے آسانی سے چھٹکارا حاصل کر سکتے ہیں تو آپ سخت غلطی پر ہیں۔ ذات غیر معمولی طاقت اور توانائی کا حامل ادارہ ہے اور اس عفریت کو مار ڈالنے کے لیے اس پر پے در پے اور زبردست حملے کی ضرورت ہے۔ پہلا سبق جو سیکھنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اپنے دشمن کی طاقت کو کم نہ سمجھیے۔ یہ اتنا طاقتور اور بااثر ہے کہ اس سے لڑنے کے سلسلے میں پہلا قدم ہوگا کہ اس کی طاقت و توانائی کا صحیح اندازہ لگایا جائے۔

تاہم میں یہاں یہ ذکر کر دوں کہ چھوت چھات کے خلاف بنائے گئے قانون کا کچھ اثر خاص طور سے اس وجہ سے ہوا ہے کہ چند پڑھے لکھے اور خوش حال ہریجن اس کے لیے کوشاں ہیں کہ اس قانون کا نفاذ ہو لیکن ان کے لیے یہ آسان کام نہیں ہے۔ قدرتی طور پر ان کی کوششوں کا نتیجہ اونچی ذات کے ہندوؤں اور ہریجنوں میں بڑھتے ہوئے تناؤ کی صورت میں نکلا ہے لیکن تناؤ میں اضافے اور غالباً مار دھاڑ اور خون خرابے کے بغیر وہ حقوق جو دستور نے ہریجنوں کو دیے ہیں بروئے کار آ بھی نہیں سکتے۔ مجھے تعجب نہ ہوگا اگر مستقبل قریب میں خصوصاً گاؤں میں ایسے جھگڑوں میں اضافہ ہو جائے۔ جیسے جیسے ہریجن تعلیم یافتہ ہوتے جائیں گے اور ان کی معاشی حالت بہتر ہوتی جائے گی ان معذوریوں کے خلاف ان کا غصہ بڑھتا جائے گا جو ظالم

ہندو اکثریت نے ان پر مسلط کر دی ہیں۔ اونچی ذات کے ہندو خوش دلی سے ان کے مطالبوں کو مان لیں گے اس کا امکان نہیں ہے اور عوام اسی وقت اس مسئلے سے باخبر ہوں گے جب مار دھاڑ اور خون خرابہ ہوگا، تب ہی ان مسائل پر جو اس وقت ماہرین سماجیات اور سماجی کارکنوں کا موضوع بحث ہیں۔ ہر جگہ کلبوں، چائے خانوں اور برآمدوں میں گفتگو ہوگی۔

ہریجنوں کو ووٹ دینے کا حق دینا بھی ایک نہایت اہم قدم ہے۔ مجالس قانون ساز میں اونچی ذات کے ہندوؤں کو زیادہ تر اپنا دفاع ہی کرنا ہوگا کیوں کہ ان میں کھلم کھلا طور پر ان اقدامات کی مخالفت کرنے کی ہمت نہ ہوگی جو ہریجنوں کی حالت بہتر بنانے کے لیے اٹھائے جائیں گے۔ غالباً وہ یہ راستہ اختیار کریں گے کہ اوپری دل سے ان اقدامات کا ساتھ دیں اور اندر اندر ان کی جڑ کاٹیں۔ اس عمل میں غالباً انھیں اپنے ہم مذہبوں کی اکثریت کی حمایت حاصل ہوگی۔

اب میں اس دوسرے سوال کا جواب دوں گا "کیا مستقبل کے ہندوستان میں ذات پات کے خاتمے کا امکان ہے؟" — اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ان باتوں کا حوالہ ناگزیر ہے جو ابھی حال ہی میں وقوع پذیر ہوئی ہیں۔

جب انگریزوں نے ہندوستان پر اپنا تسلط جمایا تو یہاں ایک ڈھیلا ڈھالا "جاگیردارانہ" سماج قایم تھا۔ لوگوں کی بڑی تھوڑی تعداد شہروں میں رہتی تھی جو اس برِ صغیر میں بکھرے ہوئے تھے۔ لوگوں کی بہت بڑی اکثریت گاؤں میں ہی رہتی تھی۔ اس وقت کے شہر آج کے جدید اور صنعتی طور پر ترقی یافتہ شہروں سے مختلف تھے۔ یہاں رہنے کا مطلب روایتی طرزِ زندگی سے مکمل انحراف نہ تھا۔ گاؤں کی معیشت ایسی تھی کہ لوگوں کو دو وقت کی روٹی مل جاتی تھی۔ افراد اور گروہوں کے تعلقات کا تعین، ان کی حیثیت، جیسے کسی خاص خاندان میں پیدائش، سے ہوتا تھا اور کسی شخص کے حقوق اور فرائض کیا ہیں اس کا زیادہ تر انحصار ذات پر ہوتا تھا۔ یہ رشتے کئی طرح کے تھے یعنی کچھ لوگ ایک دوسرے سے کئی طرح کے رشتوں میں بندھے ہوتے تھے۔ لین دین کا ذریعہ اجناس کا ادل بدل تھا جو وسیع پیمانے پر رائج تھا اور روپے کا چلن بہت کم تھا۔ سیاسی نظام ایسا تھا جس میں مقامی راجہ دُور رہنے والے بادشاہ یا صوبے دار یا کہیں بہت دُور کے شہنشاہ کا باج گزار ہوتا تھا۔ راجاؤں کے آپسی تعلقات یا ان کے اور صوبے دار یا بادشاہ کے تعلقات ہمیشہ ناپائدار ہوتے تھے اور عام طور سے ان میں جنگ ہوتی

رہتی تھی۔ سیاسی نظام نے ایک رجواڑے سے دوسرے رجواڑے کے درمیان آنے جانے کے معاملے میں تقریباً ناقابل عبور رکاوٹیں پیدا کر دی تھیں۔ اس کے کئی اثرات مرتب ہوئے۔ جس میں ایک یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس رجواڑے کی سرحدوں سے باہر ایک ذات کے لوگوں کے درمیان میل جول نہ ہو سکا اور ذات پات کے احساسات کو فروغ حاصل نہ ہو سکا۔ اور کسی ایک علاقے کی ذاتوں کو ایک دوسرے پر انحصار کرنا پڑا۔ گاؤں میں ذاتیں نہ صرف ایک دوسرے پر انحصار کرتی تھیں بلکہ انھیں اس حقیقت کا شدید احساس تھا اور لوہار، کمہار، حجام، دھوبی اور پجاری کو سالانہ غلّے کی ادائیگی اس احساس کو مزید تقویت پہنچاتی تھی۔ ہر ذات کا آپس میں خوب ربط ضبط تھا لیکن دوسری ذاتوں کے ساتھ ان کے جو تعلقات تھے وہ اس سے بھی آگاہ تھے۔ مثال کے طور پر ہر لوہار دوسرے لوہار سے مسابقت کرتا تھا تاکہ زمیندار سے زیادہ کام اور زیادہ انعام پائے۔ اس مسابقت کے علاوہ آقا اور نوکر، زمیندار اور رعیت، قرض دینے والا اور مقروض، سرپرست اور موکّل کے جیسے رشتے ذات پات کی تقسیم اور حد بندیوں کو توڑ دیتے تھے۔ اس کے ماسوا ہر شخص اپنے گاؤں کا وفادار ہوتا تھا اور یہ خصوصیت برہمن سے لے کر ہریجن تک سبھی میں ہوتی تھی۔ یہاں یہ بات بتا دینا ضروری ہے کہ اکثر ہریجن اونچی ذات کے افراد کے اوپر اپنے اختیارات کا استعمال کرتے تھے۔ یہ بات خاص طور سے جنوبی ہندوستان کے لیے صحیح ہے۔ چند صدی پیچھے کے تاریخی شواہد اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ وہ گاؤں کی اسمبلی (گرام پنچایت) کی کارروائیوں میں سرگرم حصّہ لیتا تھا۔ صرف پچاس سال پہلے کپرے گاؤں کے 'ہولیا چیلوادی' (گاؤں کے بڑوں کی پنچایت کے خاندانی نوکر) نے میسور کے ایک مالدار لوہار کی پٹائی کر دی تھی کہ اس نے لال سلیپر پہننے کی جرأت کی تھی جو کہ اس ذات کے لیے اس علاقے میں بالکل منع تھا۔ یہ لوہار ایک ذی اقتدار شخص تھا اور اس نے گاؤں والوں کو کئی ہزار روپے قرض دے رکھے تھے۔

اوپری سطح پر بہت سے پڑوسی گاؤں، رشتہ داری، معیشت یا رسوم و رواج کے لحاظ سے ایک ڈور میں بندھے ہوئے تھے۔ آپس میں لڑتے رہنے والے راجے اپنے علاقے سے باہر رشتے داریوں یا تعلقات کو بڑھنے سے روکتے تھے لیکن چند ایسی مثالیں مل جاتی ہیں جن میں برہمن، پجاری ہونے کے ناتے ان سیاسی مناقشات سے بالاتر سمجھے جاتے تھے۔ کسی ایک علاقے میں ذات پات کے رشتوں کا محدود ہونا اور اس علاقے میں رہنے والی تمام

ذاتوں کا ایک دوسرے پر منحصر ہونا انگریزوں کے آنے سے پہلے کی ایک اہم خصوصیت ہے لیکن پورے برِ صغیر میں برطانوی راج کے قیام، رسل و رسائل کے ذرائع میں تبدیلی کے ساتھ توسیع، جس کی انتظامی اور فوجی دونوں لحاظ سے سخت ضرورت تھی، کی وجہ سے ذاتوں کا ایک وسیع علاقے میں پھیلاؤ ممکن ہو گیا۔

ذات پات کے پھیلاؤ کا مضمرات یہ ہوا کہ دُور دُور کے علاقوں میں رہنے والی کسی ایک ذات کے درمیان ربط تو بڑھا لیکن اس علاقے میں رہنے والی دوسری ذاتوں پر ان کا انحصار کم ہو گیا۔ چھاپے خانے، ڈاک کا مستقل انتظام، ہندوستانی زبانوں میں کتابوں اور اخباروں کی اشاعت، تار، ریلوے اور بس کی وجہ سے مختلف علاقوں میں رہنے والے ایک ذات کے نمائندے ایک جگہ جمع ہو سکتے تھے اور مشترک مسائل اور مفادات پر بات چیت کر سکتے تھے۔ مغربی تعلیم نے آزادی اور مساوات جیسی نئی سیاسی قدروں کو مقبول بنایا۔ پڑھے لکھے رہنماؤں نے ذاتوں کے رسالے جاری کیے اور ذاتوں کی کانفرنسیں بلائیں۔ ذات کے افراد کو منظم کرنے اور اس کے غریب افراد کو مدد دینے کے لیے روپیہ اکٹھا کیا۔ ذاتوں کے ہوسٹل (اقامت گاہیں)، اسپتال، امداد باہمی کی انجمن وغیرہ شہری سماجی زندگی کی ایک عام خصوصیت بن گئی۔ لہٰذا یہ بات اعتماد سے کہی جا سکتی ہے کہ گذشتہ ایک سو سال میں عمومی طور پر ذات پات کی سالمیت کے احساس میں زبردست اضافہ ہوا اور کسی ایک علاقے میں رہنے والی مختلف ذاتوں پر ایک دوسرے کے انحصار میں کمی آئی ہے۔

بعض دوسرے عوامل نے بھی ذات پات کے احساس کے اضافے اور مختلف دوسری ذاتوں میں تناؤ پیدا کرنے میں مدد دی۔ انگریزوں کے زمانے میں جو نئے عہدے معرضِ وجود میں آئے اگر صرف برہمنوں کے تھے تو اونچی ذاتوں کی اجارہ داری بن گئے۔ اس کی وجہ سے انگریزوں نے نیچی ذاتوں کی حمایت شروع کر دی۔ جنوبی ہندوستان میں اس کا نتیجہ مختلف ریاستوں کے ذریعے ایک برہمن مخالف پالیسی اپنانے کی صورت میں نکلا۔ اونچی ذات کے ہندوؤں اور ہریجنوں میں جو دیوار پہلے سے حائل تھی وہ سیاسی میدان میں بھی کھنچ گئی۔ مختلف ذاتوں کے پڑھے لکھے افراد میں حکومت کی نوکریاں حاصل کرنے کے لیے مسابقت شروع ہو گئی اور نوکریوں کے مقابلے میں امیدواروں کی تعداد زیادہ تھی۔ عہدوں کو حاصل کرنے کے لیے افراد کی مسابقت اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ تناؤ ان کی متعلقہ

ذاتوں میں نفوذ کر گیا کیوں کہ ہر ذات کا اوپری اور پڑھا لکھا طبقہ ہی اس مسابقت میں شریک تھا۔

تمام بالغوں کو حق رائے دہندگی حاصل ہونے کا ایک وقتی اثر یہ ہوا کہ اس سے ذات پات کے احساس کو استحکام حاصل ہوا۔ یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ اگر مختلف امیدوار برابر معیار اور قابلیت کے ہوں تو گاؤں کے لوگ اپنی ذات کے اُمیدوار کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس اصول کو اتنے وسیع پیمانے پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ ریاست آندھرا کے حالیہ انتخابات میں کیمونسٹ بھی ایسے اُمیدواروں کے انتخاب کے لیے کوشاں تھے جن کی 'سماجی بنیاد' ہو، جس کا مطلب آسان زبان میں صرف یہ تھا کہ ان کا تعلق مقامی طور پر با اثر ذات سے ہو۔ مجھے معلوم ہوا کہ اس اصول سے صرف ایک اُمیدوار مستثنیٰ تھا جو ایک مشہور و معروف کل ہند رہنما تھا۔ اسے چُن لیا گیا۔

جو باتیں میں نے اب تک کہی ہیں وہ بے حد مایوس کن نظر آتی ہیں۔ اس لیے اب میں بعض دوسرے اور ایک دوسرے سے مخالف رجحانات کی نشان دہی کروں گا۔ جیسے جیسے ہریجنوں میں تعلیم عام ہوتی جائے گی، اونچی ذات کے ہندوؤں کے لیے انھیں اس جگہ پر برقرار رکھنا مشکل ہوتا جائے گا جہاں اس وقت وہ ہیں۔ ایسے بھی آثار نظر آرہے ہیں کہ ہریجن دستور میں دیے گئے حقوق کو بروئے کار لانے کے لیے اپنے آپ کو منظم کر رہے ہیں۔ جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے اس کا نتیجہ ان میں اور اونچی ذات کے ہندوؤں میں مار پیٹ اور تناؤ میں اضافے کی شکل میں نکلے گا لیکن انجام کار اونچی ذات والوں کو پسپا ہونا پڑے گا۔ کسی کو یہ توقع نہیں رکھنی چاہیے کہ یہ عمل بڑی آسانی، جلدی اور تشدد کے بغیر ہو جائے گا۔ چھوت چھات کے جلد اور فوری خاتمے کی توقع کرنا مسئلے کی نوعیت کے بالکل برعکس ہے۔

صنعتی ترقی اور پھیلتی ہوئی معیشت کا مطلب تعلیم یافتہ افراد کے لیے ملازمت کی صورت میں نکلے گا اور اس کی وجہ سے مختلف ذاتوں کی آپسی کش مکش اور نفرت میں کمی آئے گی جس نے افراد اور گروہوں کے تعلقات کو کشیدہ کر رکھا ہے۔ یہ بات خصوصی طور پر جنوبی ہندوستان پر لاگو ہوتی ہے جہاں شہروں میں انسان ذات پات کے چرچے کے علاوہ کچھ اور سنتا ہی نہیں۔ مجھے یقین ہے کہ صرف ایک کارخانے کے قیام سے کسی علاقے میں مختلف ذاتوں کے آپسی تعلقات بہت بہتر ہو جائیں گے اور یہ کام اس کے مقابلے میں کہیں بہتر ہوگا کہ یہی روپیہ مختلف ذاتوں کے ایک ساتھ بیٹھ کر کھانے یا آپس میں شادی بیاہ کرنے کے پروپیگنڈے پر خرچ کیا جائے۔ مشینوں کا بڑھتا ہوا استعمال اور ہر جگہ زمین دوز نالیوں کے بن جانے کی وجہ سے ہاتھ سے ایسی چیزوں کو

اکٹھا کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جو نہ صرف گندی بلکہ ناپاک کر دینے والی سمجھی جاتی ہیں۔ ایک نئی قسم کی تعلیم جس میں انگلیاں صرف لکھنے کے علاوہ دوسرے کاموں کے لیے بھی استعمال کی جائیں گی، ہاتھ سے کام کرنے کو نہ صرف وقار بخشے گی بلکہ ایسے کاموں کے لیے محبت پیدا کرے گی۔ وسیع پیمانے پر صنعتی ترقی، صرف بمبئی، کلکتہ اور چند دوسرے شہروں میں صنعتوں کا غیر مناسب ارتکاز نہیں جیسا کہ اس وقت ہو رہا ہے، ہندوستان کے ہر حصّے کے شہروں میں رنگارنگی اور تنوع پیدا کرے گی اور شہری زندگی کے عادات کو جنم دے گی جس کی وجہ سے مختلف ذاتوں کے آپسی تناؤ میں کمی آئے گی۔ تعلیمی اداروں میں لڑکے اور لڑکیوں کے ساتھ پڑھنے کی وجہ سے مختلف ذاتوں میں ہونے والی شادیوں میں اضافہ ہوگا ــــ لیکن اس معاملے میں میں مصلحوں کو آہستہ روی کا مشورہ دوں گا۔ شادی ایک 'نازک مسئلہ' ہے اور اس وقت مختلف ذاتوں کے مابین شادی کے لیے بہت زیادہ پروپیگنڈہ کرنے سے اونچی ذات کے ہندوؤں میں خوف پیدا ہو سکتا ہے اور وہ تمام اصلاحات کے خلاف نبرد آزما ہو سکتے ہیں۔

مختصراً یہ کہ وقتی طور پر ملک میں ذات پات کی وجہ سے زیادہ مشکلات پیدا ہوں گی لیکن ایک طویل مدت میں بالغوں کے حق رائے دہندگی، پنج سالہ پلانوں کی بدولت صنعتی انقلاب، نیچی ذاتوں میں خواندگی اور اعلیٰ تعلیم کے فروغ، ہریجنوں کو دیے گئے قانونی حقوق، پس ماندہ ذاتوں کو دی گئی مراعات اور ہریجنوں کا زیادہ سے زیادہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کو قبول کر لینے کی وجہ سے ذات پات کے نظام کی قابلِ نفرت خصوصیتیں بتدریج دور ہوتی جائیں گی۔ اس دوران میں مصلحوں کو چاہیے کہ ذات پات کا زیادہ اچھے طریقوں سے مطالعہ کریں اور یہ محسوس کریں کہ خاموشی، محنت، صبر اور حسِ مزاح ذات پات جیسے طاقتور ادارے سے لڑنے کے لیے ناگزیر ہے۔

ایک سوال اور ہے جو بے حد اہم ہے لیکن میں نے اس پر روشنی نہیں ڈالی ہے اور جو یہ ہے کہ ذات پات کا اگر خاتمہ ہو گیا تو ہندو دھرم کا کیا ہوگا؟ اس سوال سے اتنے دور رس مسائل وابستہ ہیں کہ میں اس موقع پر ان کا تسلی بخش جواب نہیں دے سکتا۔

پانچواں باب

دیہی علاقوں میں صنعت و شہریت

یہ بات، ہر شخص آسانی سے تسلیم کر لے گا کہ ہندوستان کے ہر حصّے کے دیہی علاقوں میں تبدیلی آرہی ہے۔ ایک لحاظ سے تمام سماجی تبدیلیاں ہمارے مطالعے کا موضوع ہیں مگر ان میں سے بعض براہ راست طور سے ہمارے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں۔ میں ایسی ہی تبدیلیوں کی وضاحت کروں گا۔

سماجی تبدیلی کو سمجھنے کے لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ سماج پہلے کیا تھا۔ اس لیے پہلے میں اختصار سے یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ انگریزوں سے قبل کے ہندوستان کے سماج کی نوعیت کیا تھی۔ اس سلسلے میں ان تمام عوامل کی نشان دہی ضروری ہے جو خواہ بیرونی طور پر اثر انداز ہوں یا اندرونی طور پر اور جنھوں نے دیہی آبادی کے الگ تھلگ پن کو ختم کیا اور روایتی سماجی نظام میں معمولی سی بھی تبدیلی لانے اور گاؤں میں صنعتی ترقی اور شہری زندگی کے اثرات کو فروغ دینے میں مددگار ہوئے۔ صنعتی ترقی کا مطلب صرف یہ نہیں ہے کہ بڑی بڑی اور پیچیدہ مشینیں استعمال کی جائیں اور شہری زندگی سے مراد یہ نہیں ہے کہ ہر چھوٹے چھوٹے علاقوں میں انسانوں کا جم غفیر جمع ہو۔ ان دونوں کے لیے بعض خاص قسم کے سماجی اور معاشی رشتوں اور ذہنی رویّوں کی ضرورت ہوتی ہے جو روایتی سماجی نظام سے متصادم ہوں۔

میرا قیاس ہے کہ جن خصوصیتوں کا میں ذکر کرنے والا ہوں وہ موٹے طور پر سارے ہندوستان کے دیہی علاقوں کے لیے مشترک ہوں گی۔ پہلی اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ گاؤں ایک دوسرے سے بالکل کٹے ہوئے اور الگ تھلگ سے ہیں جس کی وجہ سڑکوں کی غیر موجودگی ہے۔ سڑکوں کی

تعمیر و توسیع کی ایک صدی کے بعد بھی گاؤں کے درمیان رسل و رسائل کے ذرائع بڑے ابتدائی ہیں۔ ان سڑکوں کی زیادہ تر تعداد ایسی ہے کہ ان پر بیل گاڑیاں بھی نہیں جا سکتیں۔ ملک کے بڑے حصے میں گاؤں کے لوگ برسات کے موسم میں باہری دنیا سے بالکل کٹ کر رہ جاتے ہیں۔ ایک ایسے گاؤں میں جو عظیم بمبئی شہر سے صرف تیس میل دور تھا گاؤں والوں کو کھانے پینے کی چیزیں اور ایندھن جمع کر کے رکھنے کی ضرورت ہوتی تھی تاکہ برسات کے موسم میں کام آئے۔ یہ صورت ایسی ہی تھی جیسا کہ پرانے زمانے میں کسی شہر کے باشندے دشمن کی فوجوں سے محصور ہو جانے کی صورت میں کرتے تھے۔ گاؤں والوں کی یہ دقت صرف پندرہ سال پہلے دور ہوئی ہے جبکہ ایک پل بنا ہے۔ اس گاؤں کی تاریخ میں اس پل کی تعمیر کو ایک عظیم کام کہا جا سکتا ہے کیوں کہ شہری زندگی کے اثرات کو ان تک پہنچانے کا یہ سب سے اہم اور واحد ذریعہ ہے۔

تاہم اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ ایسی صورت نہ تھی کہ گاؤں بالکل ہی الگ تھلگ تھے۔ گاؤں والوں کا آپس میں میل جول ہوتا رہتا ہے، جیسے چند پڑوسی گاؤں کے لوگ ایک دوسرے سے ملتے تھے، ہفتہ واری ہاٹ میں اکٹھے ہوتے تھے یا تیرتھ استھانوں میں ملاقات ہوتی تھی اور غالباً ان کا اس شہر سے بھی تعلق رہتا تھا جہاں سردار یا راجہ کی راجدھانی ہوتی تھی۔ پڑوسی گاؤں میں لڑکیوں کی شادی ہوتی رہتی تھی اور گاؤں کے دیوی دیوتا کا آنسو منانے کے لیے کئی گاؤں کے لوگوں کے تعاون کی ضرورت ہوتی تھی۔ شمالی ہندوستان میں گاؤں کے اندر شادی نہیں کی جاتی اور ایسے گاؤں کی دوری جہاں رشتہ جوڑا جاتا تھا زیادہ سے زیادہ آٹھ سے بارہ میل کے اندر ہوتی تھی۔

اس کے ماسوا ذاتوں کے تحت ہوئی تقسیم محنت کا تقاضہ تھا کہ پڑوسی گاؤں سے تعاون و اشتراک پیدا کیا جائے۔ ہر گاؤں میں ہر وہ ذات نہیں ہوتی تھی جس کی ضرورت محسوس کی جاتی تھی۔ دراصل عام طور سے یہ صورت تھی کہ گاؤں الف کا حجام گاؤں ب اور ت کے لوگوں کی بھی خدمت انجام دیتا تھا اور گاؤں ت کا دھوبی گاؤں الف اور ب کے لوگوں کے بھی کپڑے دھوتا تھا۔ یہ صورت خاص طور سے کیرالا میں موجود ہے جہاں گاؤں دور دور ہیں۔ یہاں ایک کاریگر خاندان کو مختلف گاؤں کے خدمت کے حقوق (اداکشم) حاصل ہیں۔ ایسا بہت کم ہے کہ گاؤں کے ایسے مجموعوں کے لیے ایک سے زیادہ کاریگر خاندان کو حقوق خدمت حاصل ہوں۔

مجھے احساس ہے کہ میں نے ایک ایسے نکتے پر وقت صرف کیا ہے جو بالکل واضح اور

صاف ہے لیکن چونکہ اس بات کے مدعیوں میں بڑے ممتاز افراد شامل ہیں کہ ہندوستانی گاؤں روایتی طور پر ایک خود کفیل جمہوریہ کی حیثیت رکھتے تھے اور اس امر کے سیاسی مضمرات بڑے اہم ہیں لیکن اس کے برعکس نقطۂ نظر پر زور دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ایک مخصوص ہندوستانی گاؤں ریلوے اور بسوں کی آمد سے پہلے بھی خود کفیل اکائی نہیں تھا اور کسی ایسی چیز کی تجدید کی باتیں کرنا جس کا وجود ہی نہ تھا بالکل فضول ہے۔

انگریزی راج سے پہلے کے دیہی ہندوستان کی ایک دوسری خصوصیت سیاسی عدم استحکام تھا۔ سیاسی نظام کی سب سے نچلی سطح پر گاؤں کا مکھیا ہوتا تھا اور دوسری سطح پر وہ سردار ہوتا تھا جو گاؤں کے ایک مجموعے پر حکومت کرتا تھا۔ مختلف سرداروں میں ہمیشہ لڑائی ہوتی رہتی تھی۔ اگر دو سردار کبھی متحد بھی ہوتے تھے تو اس کا مقصد کسی تیسرے سردار کو شکست دینا ہوتا تھا۔ سرداروں کے اوپر راجہ ہوتا تھا جو غالباً کسی شہنشاہ یا اس کے نائب (صوبے دار) کے ماتحت ہوتا تھا۔ شہنشاہ یا اس کا صوبے دار اگر کمزور ہوتا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ راجہ بالکل خود مختار ہو جاتا۔ یہی صورت نچلی سطح پر بھی ہوتی تھی۔ ایسے نظام میں سیاسی اختلافات بڑے واضح اور شدید ہوتے تھے اور تہذیبی اور سماجی اختلافات کی صورت بھی اختیار کر لیتے تھے۔ اس صورت حال کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ مختلف ذاتیں ایک ہی رجواڑے یا ریاست کے حدود میں سمٹ کر رہ گئیں اور دوسری ریاست میں رہنے والی اپنی ہی ذات سے ان کا میل جول نہ ہو سکا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ریاست کی حدود میں رہنے والی مختلف ذاتیں ایک دوسرے سے مدد لینے کے لیے مجبور تھیں۔ انگریزی راج کے قیام کے بعد ہی ذاتوں کو ان جکڑ بندیوں سے نجات ملی۔ رسل و رسائل، ڈاک کا انتظام اور چھپائی کی سہولتوں نے ایک ذات کے افراد کو جو دور دور رہتے تھے اکثر ملنے اور ایک دوسرے سے باقاعدہ تعلق رکھنے میں مدد دی۔ اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں نے پس ماندہ ذاتوں کے ساتھ جو ترجیحی سلوک کیا اس کی وجہ سے ذات پرستی کی بنیاد پڑی۔

انگریزوں کی آمد سے پہلے کے ہندوستان میں افراد اور گروہوں کے مابین تعلقات کا زیادہ تر انحصار کسی ایک ذات یا خاندان میں پیدائش پر تھا۔ اس کے علاوہ کسی بھی فرد کے مابین کئی طرح کے معاشی، سیاسی، رواجی اور رشتے داری کے تعلقات تھے۔ یہ صورت حال استحکام کا نتیجہ اور اس کی لازمی شرط تھی۔ یہ بات بھی تھی کہ پورے ملک میں اور خاص طور سے

دیہی علاقوں میں روپیہ پیسہ بہت کم حرکت میں تھا جس کی وجہ سے شہری علاقے اور زندگی میں دیہی سماج کا کم سے کم حصّہ تھا۔

انگریزوں کی سیاسی فتح کے بعد رسل ورسائل کے ذرائع میں بڑی تیز رفتار ترقی ہوئی دیوانی اور فوجداری کا یکساں قانون نافذ ہوا اور بتدریج ایک ایسی تنظیم وجود میں لائی گئی جو اکثر پڑنے والے اکال کی روک تھام کر سکی۔ عوام کی صحت بہتر بنانے کے اقدامات کیے گئے۔ ستی جیسے بعض رسوم کا خاتمہ کیا گیا اور مغربی تعلیم کو رواج دیا گیا۔ ان اقدامات نے گاؤں کی سماجی زندگی پر زبردست اثر ڈالا۔ ہندوستان میں انگریزی راج کے قیام کا یہ نتیجہ نکلا کہ ہر گاؤں خواہ وہ کتنا ہی دُور اور الگ تھلگ کیوں نہ ہو ایک بہت وسیع سیاسی برادری کا حصّہ بن گیا جس کا نام اس وقت برطانوی سلطنت تھا۔ اس کے فوراً بعد ہی ایک ایسا معاشی جال پھیلا جو ساری دُنیا پر محیط تھا اور جس میں ہندوستان بھی شامل تھا۔ مثال کے طور پر امریکہ میں روئی کی اچھی یا بُری فصل ہندوستان کے روئی اُگانے والوں پر بھی اثر انداز ہوتی تھی۔ امریکہ میں روئی کا اکال اور خانہ جنگی نے لنکا شائر کے برطانوی صنعت کاروں کو یہ بات سمجھا دی کہ ان کے پاس ہندوستان سے روئی حاصل کرنے کا ایک متبادل ذریعہ بھی ہونا چاہیے۔ نقدی فصل کی حیثیت سے روئی کی کاشت کو ترقی دینے کی وجہ سے ہندوستان کے مختلف حصّوں کے کسانوں پر خوش گوار اثر پڑا۔ اس کی وجہ سے گاؤں میں روپیہ آیا اور کسانوں کی قسمت کا فیصلہ ان واقعات سے ہونے لگا جو ۵۸۰۰ میل دُور ہوتے تھے اور جن پر ان کا کوئی کنٹرول نہ تھا۔ لیکن روئی اُگانے سے جو خوش حالی آئی اس نے روئی اُگانے والے پر اہم اثرات ڈالے۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانے میں واردھا کی وادی میں روئی کی لائی ہوئی خوش حالی کے اثرات کا دلچسپ حال رپوٹ کارنک نے لکھا ہے جو اس وقت مرکزی صوبوں کے کاٹن کمشنر تھے۔ اس کا اقتباس درج ذیل ہے:

"اس مدّت میں کسان ساہوکار کے چنگل سے چھوٹ گیا اور بہتری کے بہت سے کام کیے گئے جیسے پھل دار درخت لگائے گئے، کنویں کھدوائے گئے، سینچائی کا انتظام کیا گیا اور گھروں کو بہتر بنایا گیا۔ ذات پات کے نظام میں عام ہمواری آئی (جد وجہد کے بغیر نہیں) کیوں کہ نیچی ذاتوں کو اتنی دولت حاصل ہو گئی تھی کہ وہ اونچی ذاتوں کا لباس اور رسم و رواج اپنا سکیں۔ شادی بیاہ اور دوسری تقریبات زیادہ دھوم دھام سے ہونے لگیں اور ہل کے

چاندی کے پھل اور گاڑیوں کے پہیوں کے ٹھوس چاندی کے ہال جہاں تہاں دکھائی دینے لگے[1]

۱۸۶۰-۶۹ء کے درمیان دار دھا کی وادی کے کسانوں کے بارے میں ریوٹ کارنیک کے مشاہدے بعض ترمیمات کے ساتھ دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں ہندوستانی کسانوں کی حالت پر بھی منطبق کیے جا سکتے ہیں۔ مسز اسکارلٹ ٹرنٹ نے ۱۹۵۲-۵۴ء کے درمیان میسور کے دو گاؤں[2] اور ڈاکٹر چاپیکر نے کلیان[3] کے نزدیک بدلاپور کا جو مطالعہ کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لڑائی کی وجہ سے جو خوش حالی آئی ہے اس کے نتیجے میں شادی وغیرہ پر زیادہ خرچ ہونے لگا ہے۔ مسز ٹرنٹ نے اچھے قسم کے ہل اور کیمیاوی کھاد کی خریداری کا بھی ذکر کیا ہے۔

خوش حالی کا ہمیشہ یہ مطلب نہیں ہوتا کہ افراد یا گاؤں ہمیشہ ہی کسی ایک مد پر زیادہ خرچ کریں۔ بدلاپور کے باشندے اپنے مندر کی مرمت کرتے ہیں جبکہ من ہلی گاؤں کے لوگ ذاتی عیش و آرام کی چیزوں اور اپنے گھروں کی دیواروں کو سجانے پر خرچ کرتے ہیں۔ کیرے گاؤں کے باشندوں نے اپنے مندر کو نیا جیسا کر دیا جبکہ رام پورہ کے لیڈروں نے چاول اور آٹے کی مل کھولنے، بس چلانے، دکان کھولنے یا شہروں میں مکان بنانے میں روپیہ خرچ کیا۔

جب ریوٹ کارنک نے یہ لکھا تھا کہ نچلی ذاتوں کو اتنی دولت حاصل ہو گئی ہے کہ وہ

---

[1] دیکھیے: Seth Leacock on Mendelbon, D.G. A nineteenth Century Development Project in India The Cotton improvement Programme, "Economic Development & Cultural Change" Vol.III No.4, July,'55, Pp. 334-57

[2] دیکھیے: Scarlett Trent کا مضمون "Irrigation and Socio-Economic change in a Mysore village" شایع شدہ اکنامک ویکلی جلد نمبر ۷، ۱۰ ستمبر ۱۹۵۵ء، ص ۹۴-۱۰۹۱

[3] دیکھیے: Chapekar N.S.: "Social change in Rural Maharashtra" Prof. Shurye Felicitation Volume (Ed.K.M.Kapadia), Bombay 1954 (ایڈیٹر: کے۔ ایم۔ کپاڈیا) پاپولر بک ڈپو، بمبئی، ۱۹۵۴ء - ص ۸۲-۱۶۹

اونچی ذاتوں کا لباس اور رسم و رواج اپنا لیں تو اس نے ایک بڑے اہم رجحان کی طرف اشارہ کیا تھا۔ جب کوئی ذات دولت مند ہو جاتی ہے تو وہ کسی اونچی ذات سے تعلق رکھنے کا دعویٰ شروع کر دیتی ہے۔ اس دعوے سے پہلے خوراک، لباس، رسم و رواج اور سنسکاروں کو بدلنے کی کوشش شروع ہو جاتی ہے۔

ایک پھیلتی ہوئی معیشت زیادہ گروہوں کو مالدار بنا دیتی ہے اور اکثر ان گروہوں میں ایسی ذاتیں ہی ہوتی ہیں جو اس نظام میں بہت نیچے ہوتی ہیں۔ جب وہ اپنے طریقۂ زندگی کو سنسکرت تہذیب کے تابع بنا لیتی ہیں تو سماجی نظام میں تھوڑا اتھل پتھل ہو جاتا ہے —— انگریزوں کے دورِ حکومت میں جو سیاسی اور معاشی طاقتیں بروئے کار آئیں انھوں نے ذات پات کے نظام میں حرکت پذیری میں اضافہ کیا۔

اب میں ان تبدیلیوں پر روشنی ڈالوں گا جو چند گاؤں میں ہو رہی ہیں۔

ڈاکٹر ٹرنٹ نے جن دو گاؤں کا مطالعہ کیا ہے ان میں ایک من ہلی ہے جو چینی کے کارخانے والے شہر منڈیا سے پانچ میل دور ہے۔ اس کارخانے کو حکومت میسور نے ۱۹۳۳ء میں قایم کیا تھا جبکہ وسویریا نہر بنی تھی جس میں کرشنا راج ساگر کے بھنڈار سے پانی آتا تھا اور جو میسور شہر سے نو میل کی دوری پر واقع تھا۔ نہر کی سینچائی سے پہلے من ہلی کی قابل کاشت اراضی میں سے صرف سو ایکڑ میں سینچائی ہوتی تھی اور باقی زمین کو بارش پر منحصر رہنا پڑتا تھا۔ پہلے جو سینچائی ہوتی تھی اس کی بھی کوئی معقول صورت نہ تھی اور یہ پانی تالاب سے حاصل کیا جاتا تھا۔ سینچائی والی زمینوں میں دھان بویا جاتا تھا اور بارش سے پانی حاصل کرنے والے کھیتوں میں جوار اور راگی بویا جاتا تھا۔ چھوٹے پیمانے پر ریشم کے کیڑے بھی پالے جاتے تھے۔

نہری سینچائی نے قابل کاشت زمین میں بھی اضافہ کیا اور فی ایکڑ پیداوار میں بھی۔ کاشت والے رقبے میں ۲۳ فی صد کا اضافہ ہوا اور اس میں مزید اضافے کی گنجائش ہے۔ ۱۹۳۹ء سے پہلے قابل کاشت رقبے کے صرف ۱۲ فی صد میں سینچائی ہوتی تھی جبکہ اس وقت جب ڈاکٹر ٹرنٹ نے اپنا مطالعہ کیا تھا سینچائی والا رقبہ ۷۰ فی صد تھا۔ مَن ہلی میں گنے کی کاشت پہلی بار شروع ہوئی۔ جس کی وجہ سے بہت سے نئے اور مشکل مسائل پیدا ہوئے۔ اس کی فصل ۱۸ مہینے میں تیار ہوتی ہے اور اسے لگانے کے لیے کھیتی باڑی کے نئے اور پیچیدہ طریقوں کی جانکاری اور زیادہ سرمایہ لگانے کی ضرورت ہوتی ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ اس کی ضرورت بھی ہوتی ہے کہ

فصل بونے اور تیار ہو کر چینی کے کارخانے کو بیچنے میں جو لمبی مدت حائل ہے اس دوران کسان کے خاندان والوں کی مدد بھی کی جائے تاکہ وہ اپنا خرچ چلا سکیں۔

سینچائی کے انتظام سے پہلے زمین کی قیمت ایک سو سے تین سو روپے فی ایکڑ کے درمیان تھی جبکہ ۱۹۵۵ء میں غیر نہری زمین کا دام تین سو سے سات سو روپے فی ایکڑ اور نہری زمین کا ایک ہزار سے دو ہزار روپے فی ایکڑ ہو گیا۔ اس طرح آبپاشی کا انتظام ہو جانے کی وجہ سے زمین کی قیمتوں میں تین گنا سے زائد اضافہ ہوا۔ لیکن شروع کے چند برسوں میں یہ بھی ہوا کہ کسانوں کو اپنی زمین کا ایک حصہ بیچنا پڑا تاکہ بقیہ زمینوں کو زیر کاشت لانے کے لیے سرمایہ جٹا سکیں۔ اس کے باوجود بھی صرف چند ہی کسان گنے کی کاشت کرتے ہوتے اگر چینی کے کارخانے نے معاشی ترقی کا بوجھ اٹھانے میں مدد نہ کی ہوتی۔ اس کام میں اس کارخانے کو کامیابی ہوئی ہے، اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ گاؤں کے باہر کے وسیلے بھی دیہی علاقوں کو صنعتی ترقی اور شہری زندگی سے روشناس کرانے میں نہایت اہم حصہ لے سکتے ہیں۔

کارخانے نے ۶ فی صد شرح سود پر کسانوں کو قرض دیا ہے تاکہ بوائی اور کٹائی کے اخراجات پورے ہو سکیں۔ اس نے تربیت یافتہ کارکنوں کو گاؤں میں بھیجا تاکہ وہ کسان کو گنا لگانا سکھائیں۔ اس نے کسانوں کو یہ بھی یقین دلایا کہ وہ ایک مقررہ قیمت پر ان سے گنا خریدے گا۔ کارخانے کے سپروائزروں نے ہر کسان کی پیداوار کا تخمینہ لگایا اور اس کا ایک حصہ فیکٹری کے مقرر کردہ دام پر خرید لیا۔ ضمنی طور پر اس کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ مشترک خاندان کا شیرازہ بکھرنے لگا اور بٹوارہ ہونے لگا کیوں کہ کارخانہ اس بنیاد پر خریداری نہیں کرتا تھا کہ ایک خاندان کی کتنی زمین زیر کاشت ہے بلکہ اس بنیاد پر خریدتا تھا کہ ایک کسان نے کتنا پیدا کیا ہے۔ ڈاکٹر ڈرنٹ کا مشاہدہ ہے کہ خاندان میں پہلے بچے کے پیدا ہوتے ہی جائداد کا بٹوارہ ہونے لگا۔ فیکٹری نے اس سڑک کو بہتر بنایا جس کے ذریعے کسان گاڑیوں پر اپنا گنا کارخانے تک پہنچاتے تھے۔ کارخانے والوں نے شروع میں ہی محسوس کر لیا ہے کہ اچھی سڑک کا جال بچھانے کی ضرورت ہے اور انھوں نے سڑکوں کی تعمیر اور دیکھ بھال کے لیے روپیہ قرض دیا۔ سڑکوں کے بہتر بن جانے کی وجہ سے بسیں بھی آنے جانے لگیں اور سائیکلیں بھی مقبول ہو گئیں۔

کارخانے نے مضافات میں اپنے کئی فارم بھی قایم کیے۔ ایسا ہی ایک فارم مَن ہلی

میں بھی ہے جو ۱۳۰ ایکڑ کا ہے۔ یہ زمین پہلے غیر مزروعہ سرکار کے ذیل میں تھی۔ اس فارم میں مَن ہلی کے کچھ لوگ بھی کام کرتے ہیں جنھیں باقاعدگی سے نقد اُجرت ملتی ہے جو مَن ہلی کے پرائیویٹ فارموں میں ملنے والی اُجرت سے زیادہ ہے۔ کارخانے کے فارم میں کام کرنے والوں کو بونس، گرانی بھتہ، فیکٹری میں جاری شدہ خصوصی خدمات کا فائدہ، کوآپریٹو اسٹور سے خریداری اور سیونگ بینک اسکیم کے فائدے بھی حاصل ہیں۔

نہر سے سینچائی شروع ہونے سے پہلے تمام کھیت مزدوروں کو مزدوری اناج کی شکل میں دی جاتی تھی۔ مزدوری کے طور پر ملنے والے اناج کی مقدار مقرر تھی اور فصلوں کی قیمت کے اُتار چڑھاؤ کے پیش نظر اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوتی تھی۔ اب بھی جو مزدور دھان کے کھیتوں میں کام کرتے ہیں انھیں مزدوری دھان کی صورت میں ملتی ہے۔ گاؤں کے روایتی خدمت گزاروں (جیسے حجام، کمہار، دھوبی وغیرہ) کو بھی اناج دیا جاتا ہے لیکن اب یہ اناج گویا تحفے کے طور پر دیا جاتا ہے ان کی خدمات کے صلے کے طور پر نہیں کیوں کہ اب ان کے پیشے کی کوئی خاص ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ چار کمہاروں میں سے اب صرف ایک کمہار ایک چاک گھماتا ہوا نظر آتا ہے وہ بھی وقتی طور پر۔ مانڈیا کے حجام کو گاؤں کے حجام پر فوقیت دی جاتی ہے۔ صابن کی وجہ سے گھریلو عورتیں اپنے گھر کے کپڑے خود دھو لیتی ہیں۔ گاؤں کے لوگ اب اپنے کپڑے مانڈیا کی لانڈری میں بھی دُھلانے لگے ہیں۔

گنّے کے کھیتوں میں کام کرنے والے مزدوروں کو دھان کے کھیتوں میں کام کرنے والے مزدوروں کے مقابلے میں نقد مزدوری دی جاتی ہے۔ نقد ادائی کے ذریعے اب زیادہ کام لیے جاتے ہیں جیسے گاڑیاں، بیل، ہل وغیرہ کرایے پر لیے جاتے ہیں تو ان کا کرایہ نقد ادا کیا جاتا ہے۔ زیادہ روپے پیسے کے حرکت میں آجانے کی وجہ سے مقامی طور پر چھوٹے موٹے کاروبار کو بھی فروغ حاصل ہوا ہے۔ پانچ چھوٹی دُکانیں مَن ہلی میں کھل گئی ہیں۔ وہ زیادہ تر بیڑی، سگریٹ، مٹھائیاں، پھل اور مونگ پھلی بیچتی ہیں۔ مَن ہلی میں کافی کی بھی دو دُکانیں کھل گئی ہیں۔ خریداری کرنے اور سینما دیکھنے کے لیے لوگ اکثر منڈیا جاتے رہتے ہیں۔

۱۹۳۱ء میں منڈیا کی آبادی ۵۹۵۸ تھی جبکہ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے موقع پر اس کی آبادی ۲۱۱۵۸ تک پہنچ گئی۔ چینی مل میں ایک ہزار سے زائد افراد کام کرتے تھے۔ منڈیا

کو ایک نئے ضلع کا صدر مقام بنا دینے کی وجہ سے اس کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو گیا۔ ۱۹۴۴-۴۵ء کے درمیان یہاں ایک انٹرمیڈیٹ کالج بھی کھل گیا تھا۔ مانڈیا تجارت اور نقل وحمل کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ یہاں لگنے والے ہفتہ واری ہاٹ کی بھیڑ بھاڑ میں اضافہ ہی ہوتا گیا جبکہ آس پاس کے گاؤں کے ہفتہ واری ہاٹوں کی رونق کم ہوتی گئی یا ان کی حالت میں کوئی بہتری نہ آئی۔

نہروں کے ذریعے پانی آنے کے ساتھ ساتھ اس علاقے میں ملیریا بھی آگیا جس کی وجہ سے اطفال کی شرح اموات خاصی بڑھ گئی۔ مَن ہلی کی آبادی ۱۹۳۱ء میں ۶۲۳ تھی جبکہ ۱۹۴۱ء میں صرف ۶۸۹ اور ۱۹۵۱ء میں ۹۴۹ ہوئی۔ ۱۹۴۱ء سے ۱۹۵۱ء کے درمیان آبادی میں اضافے کی خاص وجہ یہ تھی کہ حکومت میسور نے ۱۹۴۶ء میں جو ملیریا کنٹرول بورڈ قایم کیا تھا اس نے کامیابی کے ساتھ اس مرض پر قابو پالیا تھا۔ ڈاکٹر ٹرنٹ کا خیال ہے کہ اگر آبادی اسی رفتار سے بڑھتی رہی تو نہروں کی سینچائی اور گنّے کی کاشت کی سے جو خوش حالی آئی ہے وہ عارضی ثابت ہوگی تا وقتیکہ آبادی کا ایک حصّہ یہاں سے ترک وطن نہ کرے یا مزید صنعتی ترقی نہ ہو۔

اس لحاظ سے مَن ہلی کا مسئلہ ایک قومی مسئلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ قحط کی روک تھام، عوام کی صحت کو بہتر بنانے کی تدابیر اور بیماریوں کی روک تھام کے لیے اٹھائے گئے اقدامات کی وجہ سے آبادی میں زبردست اضافہ ہو گیا ہے اور نتیجے کے طور پر زمین پر دباؤ بھی بڑھنے لگا ہے۔ حالانکہ مختلف ذاتیں پیشوں کے لحاظ سے الگ الگ خاندانوں میں بٹی ہوئی ہیں اور اپنے ہی روایتی پیشوں میں مصروف رہتی ہیں مگر اس کی وجہ سے ان پر کھیتی باڑی کو خاص پیشے یا ذیلی پیشے کے طور پر اپنانے کی کوئی پابندی نہیں ہے۔ ایک ذات کے لوگوں میں ایک دوسرے سے زبردست لگاؤ اور دُور ونزدیک کے رشتے داریوں پر مشتمل کنبے بھی زمین پر دباؤ بڑھانے کے ذمّے دار ہیں۔ رسم اور رواج کی وجہ سے شادی جلد کر دی جاتی ہے۔ اسقاط نہ صرف خطرناک بلکہ غیر اخلاقی بھی ہے۔ طفل کشی جرم ہے، ترک وطن مشکل ہے اور خاندانی منصوبہ بندی کے جدید طریقوں سے ناواقفیت ہے جس کی وجہ سے آبادی بڑھتی جاتی ہے۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کا حل بلاشبہ گاؤں والوں کے بس سے باہر ہے۔ اس طرح سماج گاؤں کے لیے مسائل پیدا کرتا ہے جس کو حل کرنے کے اس کے پاس نہ ذرایع ہیں اور نہ

واقفیت۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ سماج کو گاؤں کے مسائل کو حل کرنے کی ذمے داری لینی چاہیے۔

ڈاکٹر اے۔ آر۔ بیلس نے بنگلور کے نزدیک واقع گاؤں نام ہلی[1] کا جو مطالعہ کیا ہے اس سے ایک اہم نکتہ سامنے آتا ہے جو یہ ہے کہ زر کے چلن پر مبنی قومی یا بین اقوامی معیشت میں بڑھتا ہوا حصہ ہی گاؤں والوں کو بڑے سماجی دائرہ کار کے اندر لاتا ہے کیوں کہ سماج کے ذریعے محض قانون سازی کے اقدامات زیادہ موثر نہیں ہوتے۔ اس طرح ۱۸۸۶ء کے رعیت واری بندوبست کے تحت مال گزاری نقدا دا کرنے کی ضرورت تھی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ گاؤں کی زیادہ تر زمین سرکار کی زمین بن گئی۔ اس وجہ سے حکومت کو یہ موقع مل گیا کہ وہ پیداوار میں اپنے ایک تہائی کے حصے کو بڑھا کر نصف کر لے۔ نقد کی صورت میں مال گزاری ادا کرنے کے لیے ہی گاؤں والوں کو اپنی پیداوار کا کچھ حصہ شہر کے بیوپاریوں کے ہاتھوں بیچنا پڑتا تھا۔ آخر کار دو عالمی جنگوں کی وجہ سے جو افراط زر پیدا ہوا اس نے نام ہلی کی معیشت اور سماجی نظام کو ملک کے سماجی نظام سے پوری طرح ہم آہنگ اور مربوط بنا دیا۔

پہلی جنگ عظیم اور اس کے چند برسوں کے بعد کیلا، آلو اور مونگ پھلی جیسی نقدی فصلیں اگانے پر بڑا زور رہا۔ شہروں سے رابطہ قایم ہونے کی وجہ سے گاؤں والوں کی پسند بھی بدلی۔ مثلاً وہ مل کے بنے ہوئے کپڑے اور فیکٹریوں کے تیار کردہ کپڑوں کی مانگ کرنے لگے۔ ان کا کچھ روپیہ شہر کی کافی کی دکانوں اور تھیٹروں اور سینما گھروں پر بھی خرچ ہونے لگا۔

۱۹۲۰ء کے بعد شہر کی عدالتوں کا زیادہ رُخ کیا جانے لگا۔ اس رُجحان کی ذمہ داری شہری زندگی سے زیادہ سے زیادہ رابطہ اور زمین پر حق ملکیت برطانوی ہند کے قوانین پر ہے ——— اس طرح گرام پنچایت کا اقتدار بتدریج کم ہونے لگا اور جب ۱۹۱۹ء کے انفلوئنزا کی زبردست وبا میں ایک کے سوا پنچایت کے تمام رکن مرگئے تو اس کے وجود

---

[1] دیکھیے: Beals, Alan R: "Change in the Leadership of Mysore State", India's villages, Ed. (M.N. Srinivas) Asia Publishing House, Bombay, 1960 Pp 147-60

کو سخت دھکا لگا۔ ایک مزید وجہ یہ بھی ہوئی کہ خاندان بتدریج چھوٹے ہوتے جا رہے تھے جس کی وجہ سے اس کی ضرورت تھی کہ پہلے کے مقابلے میں پنچایت میں زیادہ خاندانوں کی نمائندگی ہو۔ چھوٹے خاندان کا یہ بھی مطلب نکلا کہ کھیتی باڑی کے لیے اب کم سرمایہ اور کم افراد دستیاب تھے جس کی وجہ سے پیداوار بھی کم ہونے لگی تھی۔

دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں نام ہلی میں خوش حالی آئی۔ بنگلور فوج کے لیے سپلائی کا ایک بڑا مرکز تھا اور نام ہلی کے بہت سے لوگوں کو کلرکی اور کارخانوں میں کام مل گیا۔ کالا بازار اور عصمت فروشی کی بدولت بھی روپے آئے۔ نام ہلی کے کسانوں نے چقندر اور گاجر وغیرہ لگانا شروع کیا جو فوجیوں کے لیے خریدے جاتے تھے۔ خوش حالی کی اس اچانک لہر کی وجہ سے زراعت کے بہتر اوزار اور مویشی کی خریداری، نئے گھروں کی تعمیر، بچوں کی اعلیٰ تعلیم، سائیکلوں کی خریداری، سولوں کا استعمال، ڈاکٹروں کی بلوں کی ادائیگی اور گھوڑوں پر شرط وغیرہ لگانے پر زیادہ خرچ کیا جانے لگا۔ جنگ کے خاتمے کے بعد کلرکوں اور کارخانے میں کام کرنے والوں کی ملازمت ختم ہوگئی۔ خوراک اور سبزیوں کی قیمت بہت گر گئی۔ اس دوران آبادی میں اضافہ ہوگیا تھا۔ ان سب کا نتیجہ بے روزگاری تھا۔

میسور ضلع کا کرم پورہ گاؤں سڑک کے کنارے واقع ہے۔ میں نے ۱۹۴۸ء اور پھر ۱۹۵۲ء کی گرمیوں میں اس گاؤں کے حالات کا جائزہ لیا۔ اس گاؤں میں بھی دوسری عالمی جنگ کے زمانے میں خوش حالی آئی تھی۔ اس گاؤں کے لیڈر دولت مند ہونے کے علاوہ ذہین بھی تھے۔ ۱۹۴۸ء کے شروع میں جب ایک منسٹر (وزیر) اس گاؤں میں آئے تھے تو گاؤں والوں نے یہ درخواست پیش کی کہ اس گاؤں تک بجلی پہنچادی جائے اور بل ڈوزر (زمین کو مسطح کرنے والا) اور ٹریکٹر خریدنے کے لیے قرضے دیے جائیں۔ ۱۹۵۲ء میں ایک بل ڈوزر آگیا جو ٹکھیا کی زمینوں کو برابر کر رہا تھا۔ ۱۹۵۵ء تک اس گاؤں میں بجلی لگ گئی۔ ٹکھیا کے گھر میں ریڈیو آگیا تھا۔ ۱۹۵۰-۵۱ء میں چاول کی دو ملیں کھل گئی تھیں، اب وہ بجلی سے چلنے لگی تھیں۔

گاؤں کے لیڈروں نے زمانہ جنگ میں کمایا ہوا روپیہ منافع بخش اور جدید قسم کے دھندوں میں لگایا تھا۔ ۱۹۵۰-۵۱ء میں ٹکھیا نے دور استوں پر بسیں چلانا شروع کیا جس سے فائدہ ہونے لگا۔

اس نے کرایے پر دینے کے لیے مانڈیا میں ایک مکان بنوایا۔ ایک شخص ب نے

جنگ کے زمانے میں دال، چاول اور کپڑے کی دکان کھولی تھی۔ اس نے ۱۹۵۱ء میں چاول کی ایک چھوٹی سی جاپانی مل خریدلی۔ جبکہ ج نے چاول کی ایک بڑی مل کھول لی۔ ب اور ج ایک ہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ۱۹۴۸ء میں ایسا لگتا تھا کہ ب خاندانی رشتوں کی وجہ سے گاؤں کے مکھیا کی حمایت سے دست کش ہوجائے گا۔ مگر ۱۹۵۲ء میں ب اور ج کے مشترک خاندان کے نوجوان کھلم کھلا ایک دوسرے سے ناپسندیدگی کا اظہار کر رہے تھے اور مکھیا دونوں کی حمایت کر رہا تھا۔

رام پورہ کے لوگ کسان ذات کے ہیں اور اگر دوسری عالمی لڑائی نہ ہوتی تو وہ صرف گاؤں کے زمین دار بن کر رہ جاتے اور ان کی زائد آمدنی مکان اور زیورات میں صرف ہوجاتی۔ دوسری عالمی جنگ نے نہ صرف کافی مقدار میں نقد روپیہ فراہم کیا بلکہ ان کے رویّے کو بھی بدل دیا۔ جنگ کے زمانے میں لاگو راشننگ اور اناج کی سرکاری خریداری کی وجہ سے گاؤں والوں اور سرکاری افسران کے مابین رابطہ بڑھا اور بلیک مارکیٹ کی وجہ سے شہر کے بیوپاریوں سے ان کے تعلقات بڑھے۔ گاؤں کے سرکردہ افراد ان قاعدوں اور ضابطوں سے واقف ہوگئے جن کے تحت بس چلانے، چاول کی مل اور راشن کی دکان کھولنے کے لیے لائسنس مل سکتا تھا۔ ان سب وجوہ سے وہ ایسے سرمایہ دار بن گئے ہیں جن کا ایک پیر گاؤں میں اور دوسرا پاؤں شہر میں ہے۔ معاشی طور پر ان کو غیر موجود یا غیر مرئی کہا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ کسی ایک جگہ نہیں ہوتے وہ شہری اور دیہی دونوں معیشتوں میں حصّہ لیتے ہیں اور ایک کے ذریعے دوسرے میں اپنی پوزیشن کو مضبوط بناتے ہیں۔ سرمایہ دار کے طور پر ان کے فروغ کا انحصار ان پر خود جزوی حد تک ہے۔ سرکردہ سیاسی جماعتیں اور حکومت ہند کی پالیسیاں اس کا تعین کریں گی کہ کن خطوط پر انھیں فروغ اور ترقی حاصل ہوگی۔

تنجور ضلع کے کمباپیٹائی گاؤں کا مطالعہ ۵۲-۱۹۵۱ء میں ڈاکٹر کیتھلین گاؤ نے کیا تھا۔[1] یہ گاؤں تنجور ضلع کا ایک نمائندہ گاؤں ہے جہاں برہمنوں کو معاشی طاقت کے ساتھ ساتھ ذات پات

---

[1] دیکھیے: Gough, Kathleen: "The Social Structure of a Tanjore Village", India's villages, Ed. (M.N. Srinivas) Asia Publishing House, Bombay 1960, ص ۱۰۲-۹۰

کے نظام میں سب سے اونچا مقام حاصل ہے۔ گاؤں میں وہ زمین کے مالک ہیں اور دوسری ذاتیں ان پر منحصر ہیں۔ اقتدار اور اختیار کی علامتیں بڑی واضح ہیں۔

حالیہ برسوں میں آس پاس کے اور کم زرخیز علاقوں سے بڑے پیمانے پر لوگ تنجور ضلع میں آکر بس گئے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ تنجور ضلع میں بہت بڑی تعداد میں بے زمین مزدور اور غریب رعیت موجود ہے، ان کے فائدے کے لیے حکومت مدراس نے جو قانون بنایا ہے اس سے بھی یہ مسئلہ پوری طرح حل نہ ہو سکا ہے۔ اس کے ماسوا کچھ برہمن جو شہروں میں آکر بس گئے ہیں وہاں نیچی ذات والے ان کے اقتدار اور اختیار کو چنوتی دے رہے ہیں۔

غیر برہمنوں نے برہمنوں کی پہلے جیسی تعظیم چھوڑ دی تھی۔ مختلف ذاتوں کے آپس میں کھانے اور پینے کی بندشیں بھی کم ہونے لگی ہیں۔ ایک نہایت اہم تبدیلی یہ ہے کہ اچھوتوں اور ان سے ذرا اونچی ذاتوں میں کمیونسٹوں کا پروپیگنڈہ بہت کامیاب اور مقبول ہے۔ شمالی تنجور کی نیچی ذاتوں میں کمیونزم کا خاص طور سے بہت اثر ہے۔

شہری زندگی کے اثرات کے بارے میں یہ آخری بات کہنی ہے جو بہ استثنائے کیرالا پورے جنوبی ہندوستان پر صادق آتی ہے۔ شہری تہذیب کے اثرات کا فروغ ذات پات کی بنیاد پر ہوا ہے۔ برہمنوں نے پہل کی اور ان کی دیکھا دیکھی دوسری ذاتوں نے اپنے آبائی گاؤں کو چھوڑ دیا اور شہروں میں بس گئے۔ برہمنوں نے سب سے پہلے یہ اندازہ کر لیا تھا کہ مغربی تعلیم کے کیا فائدے ہیں اور گاؤں کے وہی لوگ جنھوں نے گاؤں چھوڑنے میں پہل کی تھی ان کے ہی بیٹے پہلے ٹیچر، سرکاری افسر، وکیل، ڈاکٹر اور جج بنے۔ سماجی زندگی میں انھیں نہایت اہم مقام حاصل ہو گیا۔ گاؤں میں وہ مذہبی لحاظ سے اور زمینوں کے مالک ہونے کے ناتے طبقۂ اشرافیہ میں شمار ہوتے تھے اور شہروں میں انھیں تقریباً تمام عہدوں کی اجارہ داری حاصل تھی۔ ابتداً برہمنوں نے اتنا کیا کہ اگر اپنی موروثی زمینوں میں اضافہ نہیں کیا تو انھیں برقرار ضرور رکھا لیکن رفتہ رفتہ اعلیٰ تعلیم کے اخراجات، تلک اور جہیز، شاندار طریقے سے شادی اور کریاکرم انجام دینے کی وجہ سے لازماً انھیں اپنی زمینوں سے محروم ہونا پڑا۔ اہم عہدوں پر برہمنوں کی اجارہ داری اور غیر برہمنوں اور پس ماندہ ذاتوں کو ترجیح دینے کی پالیسی کی وجہ سے جلد ہی برہمنوں کے خلاف ایک عوامی تحریک شروع ہو گئی۔ برہمنوں کے خلاف تحریک اور ۳۹-۱۹۳۰ء کی کساد بازاری کی وجہ سے برہمنوں نے جنوبی ہند سے ترک وطن

کرنا شروع کیا اور گاؤں چھوڑ کر بڑے بڑے شہروں میں بسنے لگے۔ ان میں جو زیادہ مہم جو تھے وہ تجارت اور کاروبار میں داخل ہو گئے یا کسی حرفے کو اپنا لیا۔ دوسری عالمگیر جنگ نے برہمنوں کے سامنے ایک بہت بڑا وسیع میدان لا کھڑا کیا۔ نوجوان اور پڑھے لکھے برہمن فوج میں بھرتی ہو گئے اور دُنیا کے مختلف حصّوں میں بھیجے گئے۔ اس طرح برہمنوں میں مغربی تہذیب کے اثرات اور بڑھ گئے۔ جس طرح خوش حال اور تعلیم یافتہ غیر برہمن ذاتوں نے سنسکرت تہذیب کو اپنانا شروع کیا اسی طرح برہمنوں نے مغربی تہذیب کو اپنانا شروع کیا۔ یہ عمل اب بھی جاری کیا ہے اور اس کا نتیجہ برآمد ہوگا، اس کے متعلق ابھی کچھ کہنا قبل از وقت ہوگا۔

چھٹا باب

مساوات کا ہندوستانی راستہ

ہندوستان کے رہنماؤں نے ملک میں ذات پات سے پاک اور غیر طبقہ واری سماج کے قیام کا جو مقصد پیش نظر رکھا ہے وہ بلا شبہ ایک بڑا اہم اور جرأت مندانہ مقصد ہے۔ مختلف خانوں میں بٹا ہوا اور ذات پات کی شدید ترین پابندیوں میں جکڑا ہوا ہندوستانی سماج جس کی مثال تاریخ میں مشکل سے ملے گی، بیسویں صدی کے وسط میں اچانک اپنے آپ کو ایک اشتراکی اور غیر طبقہ واری سماج میں ڈھال دینے کے عزم کا اظہار کرتا ہے اور خلوص نیت سے اس سمت میں چند فوری قدم اٹھاتا ہے۔ دستور میں چھوت چھات پر مکمل پابندی، ہریجنوں اور آدی باسیوں کے خاص دستوری تحفظات اور تمام بالغوں کو ووٹ دینے کا حق ان چند اہم اقدامات میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔[1] بعد میں صنعتی مزدوروں کی بھلائی کے قوانین، زمینداری

---

[1] دستور ہند نے ہریجنوں، آدی باسیوں اور پس ماندہ ذاتوں کو خاص تحفظات عطا کیے ہیں تاکہ ان کی تعلیمی اور معاشی حالت میں بہتری آسکے اور وہ ان سماجی معذوریوں (پابندیوں) سے آزاد ہو جائیں جو ان پر پہلے عائد تھیں۔ جیسے:

۱۔ چھوت چھات کا خاتمہ اور کسی بھی شکل میں اس پر عمل نہ کرنا۔ (دفعہ ۱۷)

۲۔ ان کی تعلیمی اور معاشی حالت کو بہتر بنانا اور ہر قسم کی سماجی ناانصافی اور استحصال سے ان کی حفاظت کرنا۔ (دفعہ ۴۶)

(باقی اگلے صفحے پر)

کا خاتمہ، مزارعوں کی بے دخلی کو روکنے اور پیداوار کا مناسب اور جائز حصہ ملنے کی ضمانت دینے سے متعلق مرکزی اور ریاستی حکومتوں نے قوانین بنائے۔

بڑھتی ہوئی آمدنی کے ساتھ انکم ٹیکس کی بڑھتی ہوئی شرح، وراثت میں ملنے والی جائداد پہ اسٹیٹ ڈیوٹی اور سرکاری حلقے کو وسیع کرنے کا عزم اور نجی حلقے کو محدود رکھنے کی کوشش چند دوسرے اقدامات ہیں

سماجی اور معاشی انصاف اور اشتراکی بنیادوں پر سماج کے قیام کی خواہش دو وجہوں سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایماندارانہ خواہش کرنا برابری غلط ہے اور عوام ایک ایسے سماجی نظام کے قیام میں جوش وخروش کے ساتھ ہاتھ نہیں بٹائیں گے جس میں چند امیر آدمیوں کو فائدہ پہنچے۔ اس کے علاوہ دانش مندی کا تقاضہ ہے کہ ملک کے شمال میں دو کمیونسٹ ملکوں کے پڑوسی ہونے کی وجہ سے ہندوستان کو بھی ایسے اقدامات کرنے چاہییں جس سے محنت کش طبقہ مطمئن اور مستقبل کے بارے میں پُرامید ہو۔ جب تک عوام کو قومی تعمیر نو میں شریک نہیں کیا جائے گا اس وقت تک یہ عظیم کام پورا نہ ہوگا۔

اس مضمون میں سماجی اور معاشی انصاف اور اشتراکی بنیاد پر ایک سماج قایم کرنے کی خواہش کے چند مضمرات پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس کام کے لیے بھی مجھے زیادہ تر اپنے تاثرات اور قیاسات ہی کا سہارا لینا پڑے گا لیکن یہ موضوع جتنا اہم ہے اتنا ہی اسے نظرانداز کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس موضوع پر روشنی ڈالنے کی ناکافی کوشش بھی بہرحال اس سے بہتر ہے کہ اس مسئلے پر کچھ کہا ہی نہ جائے۔

ماہرین سماجیات کو بھید بھاؤ اور نابرابریوں سے پاک سماج قایم کرنے کا ہندوستانی

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

۳۔ ہندوستان کے تمام مذہبی ادارے جو عوامی نوعیت کے تھے ان کے دروازے ہندوؤں کے سبھی طبقوں کے لیے کھول دینا۔ (دفعہ ۲۵)

۴۔ دکانوں، ریستورانوں، ہوٹلوں، عوامی تفریح گاہوں، تالابوں، نہانے کے گھاٹوں، سڑکوں اور صحت گاہوں کے استعمال پر جو جزوی یا کلی طور پر سرکاری امداد سے چلائے جاتے ہوں کسی قسم کی پابندی یا معذوری کو دستور نے ختم کرا دیا۔ (دفعہ ۱۵)

تجربہ اس وجہ سے پرکشش نظر آتا ہے کیوں کہ اس میں نابرابری کی شدید ترین اور کلاسیکی صورت کو ذات پات سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ ذات پات ایک ایسا ادارہ ہے جو ہندوستان میں ہر جگہ موجود ہے اور ہندوؤں کے ساتھ ساتھ سکھوں، جینیوں، مسلمانوں، عیسائیوں اور یہودیوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

یہی ایک ایسا ادارہ ہے جو ہر قسم کی مذہبی، علاقائی یا طبقاتی تقسیم کے باوجود یکساں طور سے سبھی پر اثر انداز ہے۔

پڑھے لکھے ہندوستانیوں میں یہ تاثر عام ہے کہ ذات پات کی بندشیں اب آخری سانس لے رہی ہیں اور یہ کہ پڑھے لکھے شہری اور مغربی تہذیب کے رنگ میں رنگے اوپری طبقے کے افراد نے اس موذی مرض سے چھٹکارا پالیا ہے لیکن یہ تاثر غلط ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ طبقہ کھانے پینے کی پابندیوں کو بہت کم روا رکھتا ہو، ذات یا علاقے سے باہر شادی بیاہ بھی کرتا ہو مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ذات پات کی جکڑ بندیوں سے نجات حاصل کر لی ہے۔ ان کے یہاں ذات پات کو ماننے کی بڑی عجیب وغریب صورتیں نظر آتی ہیں۔ وہ اپنے رشتے داروں ہی سے راہ و رسم رکھتے ہیں جو پوری طرح ذات پات کے اثرات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ وقت ضرورت وہ ان تعلقات سے فائدہ اٹھانے سے بھی نہیں ہچکچاتے جو ذات پات کی بنیادوں پر قایم ہیں۔ میں دو ذاتوں کے درمیان ہونے والی ایک شادی سے واقف ہوں جو چالیس برس پہلے ہوئی تھی۔ اتنی مدت گزر جانے کے بعد بھی بیوی کے برہمن رجحانات میں تبدیلی نہیں آئی تھی۔ ان کے لڑکے نے ایک امریکی لڑکی سے شادی کی۔ باپ کی ذات ویش کی ایک ذیلی ذات کے لوگوں نے نئے بیاہے جوڑے کو شاندار دعوت دی۔ بیان کردہ واقعہ میں جو تضاد ہے میں اسے پڑھنے والے کے لیے چھوڑتا ہوں۔

ذات پات میں بلاشبہ کچھ تبدیلیاں آ رہی ہیں۔ پڑھے لکھے اور شہری متوسط طبقے کے لیے اب شادی بیاہ کرنے کے لیے صرف ذات کا تنگ دائرہ نہیں رہ گیا ہے۔ دوسری ذاتوں کے ساتھ کھانے پینے (خصوصاً مردوں میں) میں بھی اب اتنی بندشیں نہیں ہیں۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ ایک ذات کے لوگ ایک ہی قسم کے پیشے میں لگے ہوئے ہیں لیکن بعض سیاق میں ذات پات اب بھی اہم ہے۔ ایک کائستھ راجپوت امیدوار کے مقابلے میں ایک کائستھ امیدوار ہی کو ووٹ دے گا، گو کہ کائستھوں کی ذیلی تقسیم (گوتر) آپس میں

شادی بیاہ اور ساتھ کھانے پینے کے معاملے میں کم سے کم رکاوٹ کا باعث بنتی ہے
کہا جاسکتا ہے کہ مختلف ذاتوں میں اپنے علاقے سے باہر بھی اتحاد اور ہم آہنگی پیدا ہو رہی ہے
اور یہ کہ کسی ذات کی ذیلی شاخ کے مقابلے میں بہتر اور افضل ہونے کی مدعی ہو سکتی ہے۔ ہر بجن
کسی خاص لسانی علاقے میں بھی درجنوں ذاتوں میں بٹے ہوئے ہیں اور ہر بجنوں کے اندر
ذات پات کا اپنا ایک نظام ہے لیکن اس کی وجہ سے ہر یجن سیاسی طور پر متحد ہونے سے باز نہ
رہ سکے۔ ذات (اپنے وسیع معنوں میں) کی بنیادوں پر قایم تعلقات جدید ہندوستان
میں بڑے نمایاں نظر آتے ہیں اور ہر سیاسی پارٹی اس حقیقت کو ذہن میں رکھتی ہے گو کہ
بعض اہم سیاسی لیڈر اوپری طور پر اس کی مذمت کرتے ہیں۔

اس بات کا دعویٰ کرنے کی بڑی اچھی دلیلیں موجود ہیں کہ ہندوستان میں ذات
پات کے احساس اور ذات کی بنیاد پر قایم تنظیموں کی تعداد میں اضافہ ہوا ہے۔ مثال کے طور پر
ان بنکوں کو دیکھیے جن میں کسی خاص ذات کے لوگ ہی ملازم رکھے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ
ایسے ہوسٹل، امداد باہمی کی انجمنیں، اوقاف، شادی کے لیے استعمال میں آنے والے ہال کی بھی
کمی نہیں جو کسی ذات کے لیے مخصوص ہیں۔ ذات پات کی کانفرنسوں کی تعداد میں بہت اضافہ
ہوا ہے اور مختلف ذاتوں کے اپنے رسالے اور اخبار نکل رہے ہیں۔ اگر کوئی شخص انتظامیہ میں
ذات پات کے اثرات دیکھنا چاہتا ہے تو اسے ریاست میسور کا دورہ کرنا چاہیے۔ عہدوں کے
لیے امیدواروں کے انتخاب اور ان کی ترقی میں سب سے زیادہ اہم عنصر ان کی ذات ہے۔
ان کی قابلیت یا کارکردگی نسبتاً کم اہم ہے۔ گزشتہ چار دہائیوں میں اس اصول پر جس سختی اور
باقاعدگی سے عمل کیا گیا ہے اس کی وجہ سے سرکاری ملازموں کی کارکردگی میں اس بات کے لیے
سخت کشمکش ہے کہ وہ اپنے آپ کو 'پس ماندہ' قرار دلوائیں کیوں کہ سرکاری ملازمتوں اور
تعلیمی اداروں میں کچھ جگہیں پس ماندہ ذاتوں کے لیے مخصوص ہوتی ہیں۔ یہ تخصیص ہر یجنوں
اور آدی باسیوں کے لیے تخصیص کے علاوہ ہے۔ اس صورت حال میں مہارت یا کارکردگی کا
تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ حالیہ سماجی تحقیق کے ذریعے با اثر ذات کا جو تصور ابھر کر سامنے آیا ہے
وہ اس سلسلے میں اہم ہے۔ کسی ذات کو بااثر اس وقت کہا جاسکتا ہے جب اسے معاشی اور سیاسی
اقتدار و طاقت حاصل ہوتی ہے اور وہ ذات پات کے نظام میں خاصی اونچے درجے کی حامل
ہوتی ہے (روایتی نظام میں بھی جس ذات کو سیاسی اور معاشی طاقت حاصل ہو جاتی تھی وہ

عام طور سے اپنی رواجی حیثیت کو بہتر بنانے میں کامیاب ہو جاتی تھی[۱]۔)

ہندوستان کے بہت سے حصّوں میں بااثر ذاتیں موجود ہیں، اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس مظہر کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ میسور کی لنگایت اور داوکالیگا، آندھرا کی ریڈی اور کما علاقے کی گاونڈر، پدایاچی اور مالیار گجرات کی پاتی دار اور شمالی ہندوستان کی راجپوت، جاٹ، گوجر اور اہیر ذاتیں بااثر اور بالادست ذاتوں کی مثالیں ہیں۔ روایتی طور پر چھوٹی ذاتیں (تعداد کے لحاظ سے) جو گاؤں میں زمینوں کی مالک ہیں یا جنھیں سیاسی اقتدار حاصل ہے یا جن میں ادب اور شاعری کی روایات ہیں وہ دیہی علاقوں میں اثر و اقتدار رکھتی ہیں۔ یہ وہ ذاتیں ہیں جنھوں نے مغربی تعلیم حاصل کرنے میں پہل کی اور اس کے فائدے انھیں سبھوں سے پہلے پہنچے لیکن آج کل بالغوں کو حق رائے دہندگی حاصل ہو جانے کی وجہ سے عددی کثرت کو بہت اہمیت حاصل ہو گئی اور بااثر ذاتوں کے لیڈر سیاسی پارٹیوں کو ووٹ حاصل کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ لیکن اثر درسوخ کی روایتی شکلیں بالکل مٹی نہیں ہیں اور نہ ہی عددی کثرت رکھنے والی ذاتوں کو کلی طور پر منتقل ہو گئی ہیں۔ بہرحال اس بات میں شبہ نہیں کہ تبدیلی آرہی ہے اور یہ روایتی صورت حال میں گروہی تنافر اور تنازعوں کی شکل میں ظاہر ہو رہی ہے لیکن ہمارے نقطہ نظر سے جو چیز اہم اور قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ہندوستان کے بہت سے حصوں میں ایسی بھی ذاتیں ہیں جو نہایت بااثر اور مقتدر رہیں۔

جب کوئی ذات کسی گاؤں میں بااثر ہوتی ہے تو وہ صرف گاؤں کی پنچایت میں اپنے اثر و رسوخ کا استعمال کرتی ہے۔ مقامی اداروں کو زیادہ سے زیادہ اختیارات دینے کی پالیسی نے ایسی ذاتوں کے لیے نئے مواقع پیدا کر دیے ہیں جن کے اثرات چند پڑوسی گاؤں تک محدود ہیں۔ مقامی خود اختیار اداروں (بلدیہ وغیرہ) کے لیے ہونے والے انتخابات میں ذات پات کے اثرات بڑے اہم ہوتے ہیں اور عام طور سے مقامی بااثر لیڈر ہی پنچایتوں کے لیے چُنے جاتے ہیں۔ جب کوئی ذات چند گاؤوں کی بجائے کسی ایک علاقے میں بااثر ہوتی ہے تو وہ ریاست کی سیاست پر اثر انداز ہو جاتی ہے (دیکھیے میرا مضمون "جدید

---

[۱] بااثر ذات کے تصور پر تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے میرا مضمون "The Dominant Caste in Rampura" شایع شدہ American Anthropology. جلد ۶۱، نمبر ۱، فروری ۱۹۵۹ء

ہندوستان میں ذات پات' جس میں میں نے مثالیں دی ہیں کہ کس طرح سیاست کی سیاست باا ثر ذاتوں سے متاثر ہوتی ہے)۔

باا ثر ذاتوں کے لیڈر بڑے ہوشیار اور ذہین ہوتے ہیں۔ انھیں سیاسی طاقت اور معاشی مواقع سے فائدہ اٹھانے کا گر آتا ہے۔ ان کے پاس روپیہ پیسہ بھی ہوتا ہے اور مقامی لوگ ان کے زیر اثر بھی ہوتے ہیں۔ آزادی کے بعد سے انھوں نے کئی طریقوں سے اپنی کاروباری صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ہے۔ انھوں نے بسیں چلانا شروع کیا، چاول اور آٹے کی ملیں کھولیں، کپڑے کی اور دوسری چیزوں کی دکانیں کھولیں۔ گورنمنٹ سے ٹھیکے لیے، کرایے پر اٹھانے کے لیے شہروں میں مکان بنوائے۔ ان میں جو زیادہ مہم جو تھے انھوں نے سیاست میں حصہ لینا شروع کر دیا۔

باا ثر ذاتوں نے فوراً ہی یہ محسوس کر لیا کہ دیہی علاقوں میں جو مختلف ترقیاتی کام شروع کیے گئے ہیں وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتی ہیں۔ دیہی ترقی کے کاموں پر زر کثیر صرف کیا جا رہا ہے اور ترقیاتی افسروں کو خاص طور پر یہ ہدایت دی جاتی ہے کہ وہ فوری نتایج دکھائیں۔ فوری نتایج حاصل کرنے کے لیے انھیں باا ثر ذاتوں کے لیڈروں کا تعاون حاصل کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا اکثر جو شکایت سننے میں آتی ہے کہ ترقیاتی پروگراموں سے دیہی آبادی کے صرف دولت مند حصے کو فائدہ پہنچا ہے اس پر تعجب نہیں کرنا چاہیے۔ لامرکزیت کی پالیسی نے باا ثر ذاتوں کو زیادہ اقتدار اور دولت کا مالک بنا دیا ہے۔ یہ سوچنا ضرورت سے زیادہ رجائیت پسندی ہوگی کہ وہ اس اقتدار اور دولت کو ہر آدمی کے فائدے کے لیے استعمال کریں گے۔

ایک طرف تو باا ثر ذاتوں کے لیڈر معاشی اور سیاسی فائدہ اٹھانے سے نہیں چوکتے لیکن دوسری طرف وہ سماجی طور پر قدامت پسند ہیں۔ مثلاً وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ ہریجنوں کی حالت بہتر ہو۔ ہریجنوں کو غریب اور جاہل رکھنے میں ان کا ذاتی مفاد ہے۔ اس وقت زیادہ تر ہریجن زرعی مزدوروں کی حیثیت سے کھیتوں میں کام کرتے ہیں، اگر وہ پڑھ لکھ جائیں گے اور اپنے حقوق سے آگاہ ہو جائیں گے تو وہ باا ثر ذات کے لیے ایک خطرہ بن جائیں گے۔ دیہی علاقوں میں ہریجنوں کے خلاف آناادانہ طور پر باتیں کی جاتی ہیں۔ دستور نے جو حقوق ہریجنوں کو دیے ہیں ان کو حاصل کرنے کی کوشش کا نتیجہ باا ثر ذات کی طرف سے متشددانہ حملے کی صورت میں نکلا ہے۔ انھیں مارا پیٹا گیا ہے، ان کے جھونپڑے جلا دیے گئے ہیں

اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ اُن کا معاشی مقاطعہ کیا گیا ہے۔ ہریجن ہماری زرعی آبادی کے غریب ترین طبقے سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ زیادہ تر زمین کی مالک ذاتوں کی چاکر کی حیثیت سے کھیتوں میں کام کرتے ہیں۔ جن حالات میں یہ کھیت مزدور کام کرتے ہیں ان سے غلاموں کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ میں نے دس سے سولہ سال کے درمیان کی عمر کے لڑکوں کو ۵ بجے صبح سے ۱۰ بجے رات تک ہر طرح کا کام کرتے دیکھا ہے اور اس کے عوض میں انھیں ملتا کیا ہے۔ سال میں پچاس روپے نقد، دو جوڑے کپڑے اور دو وقت کا کھانا۔ یہ صورت صرف دس سال پہلے ایک خوش حال علاقے میں تھی۔

یہ صحیح ہے کہ آزادی کے بعد سے ہریجنوں کی بھلائی و بہتری کے لیے بہت کچھ کیا گیا ہے لیکن اصلیت یہ ہے کہ وہ گاؤں میں بااثر ذاتوں پر انحصار رکھتے ہیں اور یہی بات ان کی تیز رفتار ترقی میں مانع ہے۔ انھیں اونچی ذاتوں کی معاشی گرفت سے آزاد کرانے کی ضرورت ہے۔ اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ انھیں شہری علاقے میں کارخانوں میں ملازم رکھا جائے۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ زمین کی ملکیت اور مشترک خاندان سے تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ کارخانوں میں اچھے اور کارکرد کارکن نہیں بن پاتے[1] زمین کی ملکیت خواہ چوتھائی ایکڑ کیوں نہ ہو مشترک خاندان میں اپنی ذمے داریوں کی وجہ سے فرد اپنے کام میں پورا وقت اور جی نہیں لگا پاتا۔ شہروں میں کام دینے کے پروگرام کا ایک فایدہ یہ بھی ہوگا کہ ہریجن ان علاقوں سے ہٹ جائیں گے جہاں وہ برسوں سے ذلتیں برداشت کرتے رہے ہیں۔ اس کا یہ بھی فایدہ ہوگا کہ کھیتی باڑی میں، جو ضرورت سے زیادہ لوگ لگے ہوئے ہیں ان کی تعداد میں بھی کمی ہوگی۔

(۳)

میں نے اب تک جو کچھ کہا ہے اس میں یہ مفروضہ موجود ہے کہ ذات کے نظام کے رواجی اور معاشی پہلوؤں میں موٹے طور پر مطابقت اور ہم آہنگی موجود ہے۔ یعنی اونچی ذاتیں عام

---

[1] دیکھیے: S. Epstein کا مضمون 'Industrial Employment for Landless Labourers only" شایع شدہ 'Economic Weekly' جلد ۱۱، نمبر ۳۰، ۲۹، ۲۸ اور خاص نمبر جولائی ۱۹۵۹ء

طور سے نیچی ذاتوں سے زیادہ خوشحال ہیں۔ دوسرے اس عام مفروضے کے خلاف بہت سی مقامی استثنائی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں لیکن اس سے میرا کلیہ متاثر نہیں ہوگا۔ یہ اس وجہ سے ہو سکا ہے کہ تاریخی لحاظ سے ذات پات کا نظام اس سے کہیں زیادہ لچکدار رہا ہے جتنا کہ وہ سمجھا جاتا ہے۔ جن ذاتوں نے معاشی اور سیاسی طاقت حاصل کر لی ہے وہ ذات پات کے نظام میں اپنے کو اوپر اٹھانے میں کامیاب ہو گئی ہیں۔ یہ عمل بہت دنوں سے ہو رہا ہے اور اس کی وجہ سے دولت مند اور طاقتور ذاتیں اوپر چڑھتی رہی ہیں۔ آج جو بااثر ذاتیں ہیں وہ ان ہی تاریخی عوامل کا نتیجہ ہیں۔ تعداد کی کثرت اور اس کی عطا کردہ طاقت، دولت اور سرپرد کاروں کی بہت بڑی تعداد کی وجہ سے وہ نہایت اہم پوزیشن کے مالک ہیں جس کی وجہ سے وہ تمام نئے مواقع اپنے فایدے کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔

مغربی تعلیم ہر قسم کے اونچے عہدوں تک پہنچنے کا زینہ ہے، جو لڑکے کالجوں اور اعلیٰ تعلیمی اداروں میں پڑھ رہے ہیں ان کی سماجی ترکیب کیا ہے، اس کا تجزیہ کرنے سے پتہ چلے گا کہ روایتی نظام اور نئے نظام میں جو وجود میں آرہا ہے کس قسم کے تعلقات ہیں۔ اس مسئلے کا کل ہند پیمانے پر باضابطگی سے مطالعہ کیا گیا ہے لیکن پونا اور بڑودہ میں جو چند مطالعے کیے گئے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ تعلیمی اداروں خصوصاً اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں نچلی ذاتوں کے مقابلے میں اونچی ذات کے طلبا کی تعداد کہیں زیادہ ہے۔

عام طور سے برہمن، کائستھ اور بنیا ذات کے لوگوں نے پہلے پہل انگریزی تعلیم حاصل کرنی شروع کی اور یہی گروہ دوسروں کے مقابلے میں تعلیم کی قدر و قیمت اور فائدے کا زیادہ احساس رکھتا ہے۔ ان ذاتوں کی روایتی قدریں تعلیم کی حمایت کرتی ہیں۔ ایک نسبتاً غریب برہمن یا کائستھ باپ اپنے بیٹے کی اونچی تعلیم کے لیے اپنا چھوٹا سا گھر یا چند ایکڑ زمین گروی رکھنے کو تیار ہو جائے گا جبکہ ایک مالدار کسان اپنے بیٹے کی کالج میں داخلہ لینے کی ہمت افزائی نہیں کرے گا کیوں کہ موروثی زمینوں کی کاشت کرنے میں اسے اس کی مدد کی ضرورت ہے۔ دراصل ایسا محسوس ہوتا ہے کہ زمین کی مالک غیر برہمن ذاتوں میں ابتداءً تعلیم حاصل کرنے کی طرف سے رکاوٹ یا جھجھک کا جذبہ کارفرما تھا اور یہ جھجھک گذشتہ تیس چالیس برس سے کم ہونا شروع ہوئی ہے۔

میں نے اس کتاب کے پہلے مضمون میں یہ بتایا ہے کہ کس طرح اس صدی کے اندر

جنوبی ہندوستان میں ایک غیر برہمن تحریک کو فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کے نتیجے میں غیر برہمن ذاتوں نے مراعات اور استحقاق حاصل کر لیے اور اس کے ساتھ ساتھ جنوبی ہندوستان کی ریاستوں کے انتظامیہ میں امتیاز برتنے اور افتراق کرنے کے رجحانات پیدا ہوئے لیکن اب تک اس تحریک کا اصل فایدہ اٹھانے والی زمین کی مالک بااثر ذاتیں ہیں ہریجن یا نیچے درجے کے کاریگر یا مختلف قسم کی خدمات انجام دینے والی ذاتیں نہیں۔ بااثر ذاتیں اس کی زبردست کوشش کر رہی ہیں کہ 'پس ماندہ' ذاتوں میں شمار ہونے کی وجہ سے انھیں جو فایدے اور مراعات حاصل ہیں وہ بہرطور باقی رہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے نیچی ذاتیں اور ہریجن ان سے زیادہ سے زیادہ باخبر ہوتے جا رہے ہیں۔ وہ دیکھ رہے ہیں کہ پس ماندہ ذاتوں کے لیے مخصوص نوکریوں، وظیفوں، کالجوں میں نشستوں اور فیس کی معافیوں کا بہت بڑا حصہ بااثر ذاتوں کے افراد کو مل رہا ہے۔

ذات پات کے ایک دوسرے پہلو کی طرف بھی اشارہ کرنے کی ضرورت ہے۔ مختلف ذاتوں کے مختلف آبائی یا موروثی پیشوں سے تعلق رکھنے اور ان پیشوں کی نوعیت سے ان کی ذات کی اونچی یا نیچی درجہ بندی کی وجہ سے زیادہ تر ہندوستانی ہاتھ سے کام کرنے کو کسر شان سمجھنے لگے۔ گاؤں والے کھیتی باڑی کو بڑا مشکل لیکن اچھا اور مردوں کا کام سمجھتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس آدمی سے رشک کرتے ہیں جو آفس میں کرسی پر بیٹھا کچھ لکھتا اور حکم چلاتا رہتا ہے۔ جب کسی کسان کے پاس کافی زمین ہو جاتی ہے تو وہ خود کھیتی باڑی کے کام سے دست کش ہو جاتا ہے اور دوسروں سے کام کراتا ہے اور خود ان کے کاموں کی نگرانی کرتا ہے۔ گاؤں کے جو لڑکے اسکولوں میں پڑھ لیتے ہیں وہ کھیتی باڑی کے کاموں کو ناپسند کرنے اور ان سے جی چرانے لگتے ہیں۔ وہ اس کوشش میں لگ جاتے ہیں کہ بابو بن جائیں یا کوئی کاروبار شروع کریں۔ گاؤں والے سمجھتے ہیں کہ کسی پڑھے لکھے آدمی یا سرکاری عہدیدار کو جس کی وہ عزت کرتے ہیں کوئی بھاری بوجھ نہیں اٹھانا چاہیے۔ ہاتھوں سے کام کرنے یا جسمانی مشقت کرنے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ جسمانی مشقت کا کام کرنا نیچی حیثیت اور نہ کرنا اعلیٰ حیثیت کی علامت ہے۔ ہمارے دفتروں میں بھی یہی رویہ موجود ہے۔ سرکاری دفتر میں چپراسیوں اور دوسرے عملے کا تناسب کیا ہے اور یہ کہ چپراسی اپنے کام کے اوقات کس طرح گزارتے ہیں ان کا مطالعہ بڑا دلچسپ ہوگا۔

گھروں میں بھی یہ رجحان ہے کہ لوگ اتنے نوکر رکھتے ہیں جتنے وہ رکھ سکتے ہیں۔ اس رجحان کو اس وجہ سے تقویت ملتی ہے کہ ہندوستانی مرد عام طور سے بے پڑھے لکھے ہوتے ہیں اور صرف ہاتھوں سے ہی کام کر سکتے ہیں۔ اس کے سوا ایک نوکر کئی طرح کے کام نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے کرنے میں اس کی ذات مانع ہوتی ہے۔ مثلاً باورچی جھوٹے برتن نہیں دھوئے گا۔ گھریلو نوکر پاخانہ صاف نہیں کرے گا اور مالی باغیچے میں جھاڑو نہیں دے گا۔

جن حقائق کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان سے ہر شخص واقف ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ذات پات کے نظام میں جس ذات کی جو جگہ مقرر ہے اس نے ہر شخص کو بُری طرح متاثر کر رکھا ہے۔ اس کا اظہار بڑی غیر متوقع جگہوں پر ہوتا رہتا ہے۔ سماجی سائنس کے غیر ملکی ماہرین اس بات سے سخت حیران ہیں کہ حکومت ہند نے دہلی میں اپنے ملازموں کے لیے جو سرکاری رہائش گاہیں تعمیر کرائی ہیں انھیں بھی ذات پات کے نظام کی سختی سے پابندی کرتے ہوئے تعمیر کرایا گیا ہے۔ یہ بات تسلیم کی جا سکتی ہے کہ مختلف آمدنی والوں کے لیے مختلف قسم کے مکان ہو سکتے ہیں لیکن کیا زیادہ آمدنی والوں کے لیے ایک جگہ اور کم آمدنی والوں کے لیے دوسری جگہ کوارٹر بنانے کی ضرورت ہے؟ کیا ایک ہی بلاک میں مختلف آمدنی والے مل جل کر نہیں رہ سکتے؟

کسی ذات اور اس کے پیشے میں جو روایتی تعلق رہا ہے اس کا نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ دیہی اور شہری پیشوں میں ایک حد تک تعلق اور تسلسل چلا آ رہا ہے۔ لہٰذا جب گاؤں کے حجام گاؤں چھوڑ کر شہر جاتے ہیں تو وہ ہیر کٹنگ سیلون میں کام کرتے ہیں۔ دھوبی لانڈری کھولتے ہیں، لوہار بڑھئی فرنیچر کی دکان میں کام کرتے ہیں۔ تیلی اگر تیل نہیں نکالتے تو تیل ہی بیچتے ہیں۔ مالی باغوں اور پھلواڑیوں میں اور چمار جوتوں کی دکانوں میں کام کرتے ہیں۔ برہمن رسوئیا کا کام کرتے ہیں۔ ٹیچر اور وکیل بنتے ہیں۔ وہی پیشہ یا اس سے ملتا جلتا پیشہ اختیار کرنا جو روایتی طور سے ان کا پیشہ رہا ہے اور اسی علاقے میں رہنا جہاں اپنی ذات کے لوگ رہتے ہیں، ذات پات کے نظام کی وہ خصوصیتیں ہیں جو گاؤں والے گاؤں سے شہروں میں لے جاتے ہیں۔ ہمارے شہر آبادی کے لحاظ سے ہی شہر سے کہے جا سکتے ہیں، سماجی معنوں میں نہیں۔ یہ بات خاص طور سے غریب ذاتوں اور چھوٹے شہروں پر صادق آتی ہے۔ شہروں کے رہائشی علاقے طبقاتی قدر و قیمت حاصل کر لیتے ہیں اور عام طور سے کسی رہائشی علاقے سے کسی خاص ذات یا نسلی گروہ کا خصوصی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ ذات پات میں الگ تھلگ یا خانوں میں رہنے کا بڑا واضح میلان ہے جسے

عام گفتگو میں طبقے کا نام دے دیا جاتا ہے۔ مختلف ذاتوں یا گروہوں کے ساتھ مل جل کر رہنے کا میلان غریب ذاتوں کے مقابلے میں خوش حال ذاتوں میں زیادہ ہے۔ مثال کے طور پر برہمن یا کایستھ ہریجنوں کے مقابلے میں مختلف ذاتوں یا گروہوں کے ساتھ زیادہ میل جول رکھ سکتے ہیں۔ جو بات میں یہاں بتلانے کی کوشش کر رہا ہوں وہ یہ ہے کہ کسی ذات اور اس سے مخصوص پیشے میں روایتی تعلق ہونے اور جس گروہ یا ذات سے تعلق ہو ترک سکونت کی صورت میں بھی اسی ذات سے جا ملنے کے رجحان کی وجہ سے دیہی اور شہری آبادی میں ربط و تسلسل باقی ہے۔

شہروں خصوصاً چھوٹے شہروں میں رہنے والے اپنی ذات کے میلانات، رجحانات اور اقدار کو برقرار رکھتے ہیں۔ شہر کے کسی خاص علاقے میں لوگ جس طرح سے رہتے بستے ہیں اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس علاقے میں کس ذات اور کس طبقے کے لوگ رہتے ہیں۔ عام تاثر یہ ہے کہ شہری پیشوں، چھوٹے خاندانوں اور ناپاک ہو جانے کے تصور سے مبرا ہونے کی وجہ سے شہر کے لوگ روایتی بندھنوں سے آزاد زندگی گزارتے ہیں لیکن اصل صورت یہ ہے کہ وہ اس کے برعکس ذات پات کے نظام کی بنائی ہوئی دنیا میں رہتے ہیں۔ ہم یہ بھی محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں کہ شہروں میں رہنے والے اور گاؤں میں ان کے رشتے داروں کے درمیان بڑے گہرے تعلقات ہوتے ہیں۔ میں پہلے ہی ذات پات کے شہری اظہار کی خصوصیتوں کا ذکر کر چکا ہوں۔

ہندوستان کی صنعتی زندگی کی ایک دوسری خصوصیت بھی یہ ظاہر کرتی ہے کہ یہاں ذات اور طبقے میں بڑا گہرا تعلق ہے۔ اکثر ایسا دیکھنے میں آیا ہے کہ کسی کارخانے میں ایک خاص طرح کا کام کسی ذات یا علاقے کی اجارہ داری بن جاتا ہے۔ اسے کارخانے میں ہم ذات یا ایک علاقے کے لوگوں کی یگانگت' کہہ سکتے ہیں۔ لہٰذا بڑودہ کی ایک فیکٹری میں مدھیہ پردیش سے آنے والوں، مہاراشٹر کے غیر مرہٹوں اور نیچی ذات کے گجراتیوں کو الگ الگ ورکشاپوں میں کام پر لگایا جاتا تھا حالانکہ وہ سب ایک ہی طرح کا کام کرتے تھے، جبکہ گجراتی پاٹی داروں اور اونچی ذات کے مرہٹوں کی کلرکی اور اس سے اونچی ملازمتوں میں کثرت تھی۔ عام طور سے لوگ جانتے ہیں کہ کارخانوں میں تقرر کے وقت رشتے داری یا ذات یا علاقے کے تعلقات بروئے کار آتے ہیں۔ تعلیم، قابلیت اور مہارت کی بنیاد پر تقرر بہت کم ہوتے ہیں۔

ہندوستانی طریقۂ زندگی کی ایک نہایت اہم خصوصیت رشتے داری کے تعلقات کی

اہمیت ہے۔ ہندوستانیوں کا اخلاقی مزاج رشتے داری اور ذات کی عاید کردہ ذمے داریوں کو نبھانے اور مذہبی قوانین کی پابندی کرنے سے مرکب ہے۔ رشتے داری کی ذمے داری اتنی زیادہ محسوس کی جاتی ہے کہ ایک شہری کی حیثیت سے جو اخلاقی فرض ہوتا ہے اسے بھلا دیا جاتا ہے۔ رشتے داریوں سے وفاداری کی وجہ سے طبقے اور ذات کے اختلافات باقی اور برقرار رہتے ہیں اور معاشی انصاف پر مبنی غیر طبقاتی سماج کے قیام میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ وہ لوگ بھی جنھیں علی الاعلان یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ وہ غیر طبقاتی اور ذات پات سے پاک سماج کے قیام میں یقین رکھتے ہیں ان میں بھی رشتے داریوں سے وفاداری کے بڑے شدید جذبات موجود ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ قول اور فعل میں تضاد کی صورت میں نکلتا ہے۔ جب یہ صورت خاصی وسیع پیمانے پر نظر آتی ہے تو لوگ ان باتوں سے بدگمان اور ان کے نکتہ چیں بن جاتے ہیں اور اس بدگمانی اور نکتہ چینی کی فضا میں لوگوں میں معاشی ترقی کے لیے صحیح جوش و خروش نہیں پیدا کیا جا سکتا۔

(۴)

مختصراً یہ کہ ذات پات کا دو طرح کا نظام یا سلسلہ ہے، ایک روایتی ہے اور دوسرا جو اُبھر رہا ہے۔ روایتی نظام کو مذہبی اصطلاحوں میں بیان کیا گیا ہے لیکن اس کا ایک اہم معاشی پہلو بھی ہے۔ ایک جاگیردارانہ اور جامد معیشت میں جس میں پیشوں یا موروثی سکونتوں کو ترک کرنے کے مواقع بہت کم تھے۔ ذات پات کا نظام بڑے اچھے طریقے سے کام کرتا رہا۔ انگریزی راج کے زمانے میں بعض نئی سماجی اور معاشی طاقتیں بروئے کار آئیں جنھوں نے اس ڈھانچے کے کٹر پن کو کچھ کم کیا۔ غلامی کا خاتمہ ہوا اور اس کے فوراً بعد ہی کافی اور چائے کے باغات لگنے شروع ہو گئے۔ لوگ بڑی تعداد میں افریقہ، جزائر فجی، ملایا اور سیلون جا کر بسنے لگے۔ بمبئی، کلکتہ اور دوسرے شہروں میں کارخانے اور ملیں کھلنے لگیں۔ نئے معاشی مواقع پیدا ہوئے جو ملک کی سیاسی اور انتظامی وحدت اور رسل و رسائل کی ترقی کا نتیجہ تھے۔ عموماً اونچی ذات کے لوگوں نے ان مواقع کا سب سے زیادہ فایدہ اٹھایا لیکن شاذ و نادر ہی سہی نیچی ذاتوں کو بھی مستفید ہونے کا موقع ملا۔

انگریزوں نے پس ماندہ ذاتوں کو ترجیح دینے کی پالیسی شروع کی۔ انگریزی راج کے تحت جو قوم پرستانہ جذبات پیدا ہوئے تھے اور بعض یوروپین اور برٹش معاشی اداروں اور

خیالوں نے بھی ذات پات سے پاک سماج کے قیام کے لیے فضا ہموار کی۔ آزاد ہندوستان میں متعدد ایسے اقدامات کیے جا چکے ہیں جن میں سے چند کا ذکر آ بھی چکا ہے اور جن کا مقصد نابرابری کو ختم کرنا اور معاشی انصاف پر مبنی غیر طبقہ واری سماج کے قیام کو بڑھاوا دینا ہے۔ تاہم اس بات کا یہاں ذکر کر دینا چاہیے کہ انگریزی راج کے زمانے میں ہی ہندوستان میں ایک متوسط طبقہ وجود میں آیا تھا جو قومی یا علاقائی سطح پر منظم تو نہیں ہے لیکن اس کے اپنے مفادات ہیں جن کا وہ تحفظ کرنا چاہتا ہے۔ یہ طبقہ معاشی انصاف پر مبنی غیر طبقہ داری سماج کے لیے صرف زبانی جمع خرچ کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہمیں اس حقیقت سے روگردانی نہیں کرنی چاہیے کہ اس (طبقے) کے رجحانات بنیادی طور پر ذات پات کے روایتی نظام پر مبنی ہیں۔

ایسے لوگ بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ قوم کے سامنے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ہم اپنی دولت بڑھائیں تاکہ اسے بانٹ سکیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ پہلے ہمارے پاس دولت ہو اور یہ کہ یہ دولت جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی زیادہ سبھوں کا حصہ ہوگا۔ یہ دلیل ایسے لوگ دیتے ہیں جنھیں پہلے ہی سے ایسی دولت میں سے خاصا بڑا حصہ مل رہا ہے۔ وہ یہ محسوس نہیں کرتے کہ مزدوروں کو یہ سمجھانا آسان نہیں ہے کہ جب زیادہ دولت آئے گی تو اس کا لازمی نتیجہ ان کے لیے بھی زیادہ بڑا حصہ ہوگا۔ جب تک انھیں یقین نہ ہو جائے کہ زیادہ پیداوار سے انھیں اور ملک کو فایدہ پہنچے گا اس وقت تک وہ اپنی بہترین صلاحیتوں کو بروئے کار نہیں لائیں گے۔ وقت آگیا ہے کہ ہندوستان کے اوپری طبقے کے لوگ یہ محسوس کریں کہ ہمارے مزدور روس اور چین کے پروپیگنڈے کی زد پر ہیں اور وہ ایک دھماکہ خیز مادّے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ ملک کے مفاد میں ہے کہ اوپری طبقے کے لوگ انھیں قانع اور مطمئن رکھیں۔

ہندوستان میں دو طرح کا نظام ہے۔ اس کے علاوہ 'ایک کاروباری نظام' بھی ہے جو کام کے اوقات کے درمیان بروئے کار آتا ہے (ہر فارم، فرم، فیکٹری اور آفس کا ایک اپنا علیحدہ نظام ہے)۔ ہندوستان کے سماجی ڈھانچے میں انگریزوں کے زمانے میں بہت سی تبدیلیاں آئیں اور ترقی کی طرف قدم بڑھے۔ ہندوستان کی موجودہ حکومت نے بہت سے ایسے اقدامات کیے ہیں جن کا مقصد نابرابری کو کم کرنا ہے لیکن یہ اقدامات نیم دلی سے کیے گئے ہیں اور ان میں بہت سی کمیاں اور خامیاں ہیں۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ اس مسئلے کی وسعت، نوعیت اور مضمرات کو سمجھا نہیں گیا ہے۔ نابرابری کو ختم کرنے میں ذہانت کی مدد نہیں لی گئی ہے اس کام کے لیے محض نیک نیتی کافی نہیں ہوگی

ساتواں باب

ہندوستان کے اتحاد کے مسئلے کی نوعیت

میں اس بات سے مضمون کا آغاز کرتا ہوں کہ کسی علاقے یا خطے سے کیا مراد ہے؟ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی خطہ واضح اور متعین حدود کا حامل ہوتا ہے اور جو بہت دنوں سے اس نام سے جانا جاتا ہے۔ اگر کسی ایک اصول یا کئی متعلقہ اصولوں کی بنیاد پر کسی خطے کے اندر واقع ثقافتی علاقوں کا تجزیہ کریں تو اس سے مندرجہ بالا خیال کو مزید تقویت حاصل ہوتی ہے۔[1] ان کوششوں سے اس حقیقت پر پردہ پڑجاتا ہے کہ کسی خطے کا تصور سیاقی اور حرکی ہے۔ ایک خطے کی حدود کیا ہیں، اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم اس کے لیے کون سا اصول اپناتے ہیں؛ مختلف اصولوں کو اپنانے سے ان میں تغیر و تبدل ہوتا رہے گا۔ بہرحال اس سے اس بات کا انکار مقصود نہیں ہے کہ ایک لسانی علاقہ موٹے طور پر ایک خطہ کہا جا سکتا ہے اور اس کے اندر بہت سے چھوٹے اور مربوط و ہم آہنگ علاقے ہیں جو ایک دوسرے سے کئی لحاظ سے مختلف ہیں۔ میں یہ بتا چکا ہوں کہ ایک لسانی علاقے میں 'نشیبی' اتحاد ہوتا ہے جو کہ اس علاقے میں رہنے والی تمام ذاتوں برہمن سے ہریجن تک سبھوں میں مشترک ہوتا ہے جبکہ ذات 'افقی' اتحاد کی مظہر ہے اور اس کا دائرہ اثر

---

[1] اس سلسلے میں ڈاکٹر تصور زر کا مختصر مضمون بعنوان "Demarcation of Agrarian Regions of India" in Rationale of Regional Variation in Agrarian Structure of India, Bombay 1956, Pp. 46-55, see also D.R.Cohn's essay "India as a Racial, Linguistic and Cultural Area" in introducing India in Liberal Education, Ed. by Milton Singer, Chicago, 1957. Pp. 51-68.

لسانی علاقے تک محدود نہیں ہوتا۔ ذات پات کے نظام مراتب میں جو ذاتیں دونوں سروں پر ہوتی ہیں ان پر یہ بات زیادہ صادق آتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے اتر پردیش کے ایک برہمن کا وہی علاقائی کلچر ہوتا ہے جو اس علاقے کے کسی چمار کا ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ برہمن ان ثقافتی اقدار کا بھی حامل ہوتا ہے جو کشمیر سے راس کماری تک کے برہمنوں میں مشترک ہے۔ یہ بات آج سے چالیس پچاس برس کے مقابلے میں کسی قدر کم صحیح رہ گئی ہے کیوں کہ برہمنوں کی مذہبی رسوم میں تیزی سے تبدیلی آرہی ہے۔ کلچر یا ثقافت کو یہاں بشریات کے تسلیم شدہ معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور ان تمام غیر مادی ملکیتوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو لوگوں کو زبانی تحریری یا زبانی۔ کے وسیلے سے نسلاً در نسلاً منتقل ہوتی ہیں۔ ان معنوں میں انسانوں کا ہر گروہ کلچر کا حامل ہوتا ہے۔

یہاں یہ بتا دینا مناسب ہوگا کہ کسی ایک زبان کے علاقے کے مختلف حصے ایک ہی زبان کو مختلف ڈھنگ سے بولتے ہیں۔ اس طرح ریاست میسور کے ایک حصے پر مراٹھی نے کنڑ پر اثر ڈالا ہے تو دوسرے حصے پر دوسری زبانوں تلگو، تامل اور ملیالم نے اثر ڈالا ہے۔ (شیو فرقے کے ماننے والوں کی اس بات میں بڑی ذہانت اور صداقت ہے کہ دو ملکوں کو ایک مشترک زبان نے بانٹ رکھا ہے۔) جن ماہرین لسانیات نے ہمالیہ کے دامن یا آسام یا وسطی ہند کے قبائل کے درمیان کام کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ ایک پہاڑ کے بعد دوسری پہاڑی کے درمیان بولیوں میں فرق ہے لیکن جو بات عام سے نہیں جانی جاتی وہ یہ ہے کہ جو زبان سکھائی اور پڑھائی جاتی ہے وہ بھی اپنے مختلف علاقوں میں مختلف ڈھنگ سے بولی جاتی ہے۔ مرحوم پروفیسر ایف۔ ڈبلو۔ تھامسن نے ہندی کے بارے میں لکھا تھا:

"ہندوستان میں اصلی اور حقیقی سرحدوں کی عدم موجودگی کی وجہ سے ہر مقامی بولی اپنی پڑوسی بولی کے لیے ایک عبوری مرحلے کا درجہ رکھتی ہے۔" [۱]

---

[۱] دیکھیے ان کا مضمون "زبان اور ادب" جو جی۔ ٹی۔ گیراٹ کی مرتب کردہ کتاب Legacy of India میں شامل ہے۔ شائع شدہ آکسفورڈ، ۱۹۳۳، ص ۴۰۵۔ وہ مزید لکھتے ہیں "حالیہ زمانے تک وہ (خاص خاص ہند آریائی زبانیں) استعمال نہیں کی جاتی تھیں۔ ان کا استعمال فرقے کی مذہبی شاعری اور اعلا فلسفیانہ خیالات کے اظہار تک محدود تھا۔ اس علاقے میں سنسکرت کا دور دورہ تھا۔

(باقی اگلے صفحے پر)

کسی ایک زبان کے علاقے کے مختلف خطوں میں زبان کا فرق ہوتا ہی ہے، اس کے علاوہ شہری اور دیہی علاقوں میں اور مختلف ذاتوں میں بھی فرق ہوتا ہے۔ ہندوستان کی کسی بھی لسانی جائزے میں اس امر کو ملحوظ رکھنا ہے کہ مختلف ذاتیں ایک ہی زبان کو مختلف ڈھنگ سے بولتی اور استعمال کرتی ہیں، مقامی باثر ذات اپنے علاقے میں کسی خاص لب و لہجے کو پھیلانے میں نمایاں حصہ لیتی ہے۔

برطانوی راج کے قیام سے پہلے ہندوستان میں جو سیاسی نظام تھا وہ خاص طور سے نچلی سطحوں پر متعین اور قطعی نہیں تھا۔ ان سطحوں پر مقامی سردار یا جاگیردار ہوتے تھے جو ایک دوسرے کے دشمن تھے اور اگر صوبے دار یا بادشاہ کمزور ہوتا تھا یا خود اپنے مسائل میں گھرا ہوتا تھا تو یہ سردار ایک دوسرے سے برسرپیکار ہو جاتے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ کسی سردار کا علاقہ مستقل گھٹتا یا بڑھتا رہتا تھا۔ اوپری سطح پہ اتنی حرکیت نہیں تھی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بالکل نہیں تھی۔ تمام سطحوں پر اس سیاسی حرکیت کی وجہ سے 'اجنبی' یا 'غیر ملکی' ثقافت یا زبانوں کو پھیلنے کا موقع ملا۔ اس طرح میسور میں محکمۂ مال اور انتظامیہ کی بہت سی اصطلاحیں فارسی سے آئی ہیں جو مراٹھوں اور میسور کے مسلم حکمرانوں کے واسطے سے پہنچی ہیں۔ اکثر ایسا بھی ہوا ہے

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وہ عربی اور فارسی استعمال کرتے تھے۔ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ ان زبانوں کا وجود ہی نہ تھا۔ ابتدا میں جو نظمیں لکھی گئی ہیں وہ بولیوں میں تھیں اور کبھی کبھار کوئی بولی بعض مقاصد کے لیے ایک معیار بن جاتی تھی جیسے ہندی کی برج بھاشا۔ ایک مشترک معیار کی عدم موجودگی کی وجہ سے کوئی صحیح یا معیاری ہندی وغیرہ عام استعمال میں نہیں تھی۔ پڑھے لکھے لوگ اس زبان کو از روئے قواعد صحیح نہیں لکھ سکتے تھے جو ان کی سمجھی جاتی تھی۔

اب ان زبانوں سے عام تعلیم کا کام لیا جانے لگا ہے اور یہ توقع کی گئی ہے کہ وہ صحافت کے کام آئے گی۔ اور یورپی زبانوں کے خطوط پر ہر طرح کا ادب مہیا کریں گی۔ اس سلسلے میں انھیں اصطلاحوں کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا اور ایک گھڑی زبان سے کام چلانا ہوگا۔

ڈی۔ ڈی۔ کاروے کا مضمون Hindi vs. English بھی دیکھیے اور جے گمپرٹ کا مضمون بھی جس کا عنوان ہے Some Remarks on Regional and Social Language Differences in India

کو سیاسی ہم جوئی کے نتیجے میں بہت سے غیر مقامی یا غیر ملکی دانشور اور اشراف بھی آ گئے جو فاتح کے رشتے دار، ہم ذات یا مصاحب تھے اور جو مقامی باشندوں سے مختلف زبان بولنے والے تھے۔ اس صورت میں درباری زبان عوامی زبان سے مختلف ہوتی تھی اور دونوں زبانیں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی تھیں۔ قحط کی وجہ سے بھی جو اکثر پڑتا تھا، لوگ بڑی تعداد سے ایک علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں چلے جاتے تھے۔ اس کی وجہ سے بھی کسی ایک علاقے میں لسانی اور ثقافتی فرق پیدا ہو جاتا تھا۔

کوئی زبان کسی ایک علاقے میں پوری طرح پھیل نہ سکی اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ سنسکرت ہندوستان کے تمام حصوں کے دانشوروں کی ذریعۂ اظہار تھی۔ اگر سنسکرت نہ بھی استعمال کی جاتی تو بھی اس زبان کی ادبی صورت اس قدر سنسکرت آمیز ہوتی کہ شارح کی مدد کے بغیر کسی عام آدمی کے لیے سمجھنا نہایت مشکل تھا۔ سنسکرت پر بالواسطہ یا بلاواسطہ انحصار کی وجہ سے یہ تو ہوا کہ ہندوستان کے ہر حصے کے پڑھے لکھے لوگوں کے درمیان ترسیل کا ذریعہ باقی رہا مگر اس کا یہ نقصان بھی ہوا کہ ان کے اور عام آدمیوں کے درمیان ایک خلیج بھی حائل ہو گئی۔ بہرحال بودھوں، جینیوں اور تامل بولنے والوں نے مذہبی اور اخلاقی مقاصد کے لیے عام آدمیوں کی زبان استعمال کرنے کی کوشش کی مگر انجام کار یہ زبانیں بھی پڑھے لکھوں کی زبان بن گئیں جسے عوام نہیں سمجھ سکتے تھے۔

اس بات پر مناسب حد تک زور نہیں دیا گیا ہے کہ آج کے ہندوستان میں زبانوں سے متعلق جو شدید احساس پیدا ہوا ہے وہ برطانوی حکمرانوں سے آزادی پانے کی جد و جہد کا ایک ذیلی نتیجہ ہے۔ بنگال کی تقسیم کی اس وجہ سے بھی مخالفت کی گئی تھی کہ اس نے ایک زبان بولنے والوں کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے۔[1] ہندوستان کی جنگ آزادی کے رہنما ان برطانوی صوبوں کو جو ایک سے زیادہ لسانی علاقوں پر مشتمل ہوتے تھے غیر منطقی کہتے تھے۔ یک لسانی ریاستوں یا صوبوں

---

[1] "انجام کار کرزن اپنے تمام جابرانہ اور آمرانہ اقدام میں سب سے آگے بڑھ گئے اور لوگوں کی مرضی کے خلاف بنگال کی تقسیم کا فیصلہ صادر کر دیا اور اس طرح بیک جنبشِ قلم ایک لسانی علاقے کو دو حصوں میں بانٹ دیا۔ ایسے وقت میں کسی ایک زبان کے علاقے کو دو حصوں میں کاٹ دینا ایک ایسی چیرہ دستی تھی جس نے غم و غصے سے پورے بنگال کو ہلا دیا۔ جلد ہی پورا ملک شعلہ فشاں ہو گیا۔" C.F.Andrews and G.C. Mukerji,"The Rise and Growth of of Congress" London, 1938

کی تشکیل کا مطالبہ زور پکڑنے لگا۔ تحریک آزادی کے رہنما چاہتے تھے کہ جنگ آزادی میں عوام بھی ان کا ساتھ دیں لہٰذا اس کا نتیجہ اس زبان پر زور دینے کی شکل میں بھی رونما ہوا ہے جو عوام بولتے اور استعمال کرتے تھے۔

اس طرح لسانی ریاستوں کا تصور حال کی جدوجہد آزادی کی پیداوار ہے۔ اس امر کا اظہار ایک حقیقت کے طور پر کیا جا رہا ہے، مذمت یا ستائش کے خیال سے نہیں۔ یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو ملک کے بہت سے حصوں میں لسانی ریاستوں کے قیام سے ان کو الگ کرنے والی سرحدوں میں مزید استحکام پیدا ہو گیا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ثقافتی سرحدوں کو سیاسی سرحدوں میں بدلا گیا ہے۔ بہت جلد ہی ریاست بین ریاستی مراسلت یا مرکز سے مراسلت کے سوا ہر معاملے میں علاقائی زبان استعمال کرے گی۔ اس کے سوا ہر ریاست کی یونی ورسٹی میں علاقائی زبان ذریعۂ تعلیم بنے گی اور اس طرح مختلف ریاستوں کے درمیان آپسی میل جول اور تال میل کو زبردست دھکا پہنچے گا۔ طلبا تعلیم کے لیے ایک یونی ورسٹی سے دوسری یونی ورسٹی میں نہ جا سکیں گے حتیٰ کہ آئی۔ اے۔ افسروں کو بھی ایک ہی ریاست میں رہنا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سوسائٹی کے ہر طبقے کی سماجی حرکت پذیری میں کمی آجائے گی جبکہ پنج سالہ پلانوں کا مقصد یہ ہے کہ ملک کی تیز رفتار صنعتی ترقی ہو اور جس کے اندر یہ امکان مضمر ہے کہ اس کے نتیجے میں زبردست حرکت پذیری آئے گی۔

پچھلے سو سالوں سے مختلف لسانی علاقوں کے لوگوں کے درمیان انگریزی ایک رابطے کی زبان رہی ہے۔ شرفا کی زبان کی حیثیت سے اس نے دھیرے دھیرے اوّلاً سنسکرت کی جگہ لی اور اس کے بعد فارسی کی۔ انگریزی نے نہ صرف یہ کہ ایک مشترکہ زبان کی کمی کو پورا کیا بلکہ ایک مشترکہ نظریے کی بنیاد بھی فراہم کی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انگریزی تعلیم یافتہ امیر اور درمیانی طبقے، یورپی مفکرین۔ یورپی سیاسی و سماجی اداروں اور تاریخی واقعات سے ہی اثر قبول کرتے تھے اور شرفا کا یہی طبقہ تھا جس نے تحریک آزادی کی رہنمائی کی۔ اگرچہ ایک حد تک یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ طبقہ عوام الناس کے خیالات، ان کی تمناؤں و خواہشات سے دُور تھا اور یہ کہ وہ اپنے ذاتی مفادات کی بنیادوں کو مضبوط بنانا چاہتا تھا۔ تاہم اس طبقے میں ایسے حساس اور جری حضرات بھی موجود تھے جنھوں نے اپنے کو ہندوستان کے عوام الناس سے ہم آہنگ کیا اور ان کے لیے کام کیا۔

باہمی رابطے کا کوئی بھی ایک ایسا ذریعہ جو علاقائی اور مذہبی تعصبات پر ضرب لگاتا ہو چاہے چند مخصوص طبقوں کے درمیان ہی وہ یہ کام انجام دیتا ہو، قابل قدر ہے اور اس کو فروغ ملنا چاہیے۔

ایسے ذریعے کی آج کل اور بھی زیادہ ضرورت ہے جبکہ زبان کے معاملے میں ایک عام انتشار پھیلا ہوا ہے۔ یہ تسلیم کہ ایک دن ہندی کو سرکاری زبان کی حیثیت سے انگریزی کی جگہ لینی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تبدیلی دھیرے دھیرے عمل میں آئے گی اور اس کو ایک خاص مدّت درکار ہوگی ــــــ ایک مکتب فکر کا یہ بھی کہنا ہے کہ ہندی کو فوراً انگریزی کی جگہ لے لینی چاہیے اور مُلک کو اس فوری تبدیلی کے نتائج کا سامنا کرنا چاہیے۔ اس مکتب فکر کے لوگ انگریزی کے وجود کو دوسری ہندوستانی زبانوں کی نشوونما کے راستے میں رُکاوٹ تصور کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو لوگ دھیرے دھیرے اور منظّم تبدیلی کے حامی ہیں وہ رجعت پسند ہیں اور وہ انگریزی کو اپنے مفاد کی خاطر زیادہ سے زیادہ عرصے کے لیے برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ ایسا عقیدہ رکھنے والے چند 'سرپھرے' نہیں بلکہ وہ کانگریس پارٹی سے تعلق رکھنے والے اور اس سے باہر بہت ہی بااثر لوگ ہیں۔

یہ بات بھی فراموش نہیں کردینی چاہیے کہ 'ہندی' غیر ہندی علاقوں میں ترقی کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر جنوبی ہندوستان کو لے لیجیے۔ اسکولوں میں ہندی کی لازمی تعلیم سے قطع نظر یہ بات حوصلہ افزا ہے کہ متوسط طبقے کی عورتوں و بچوں میں ہندی کی مقبولیت بڑھتی جارہی ہے۔ ہندی سیکھنے کی یہ خواہش دھیرے دھیرے دیہی علاقوں اور مزدوروں میں پھیلے گی۔ مالی اور دوسرے فوائد کا لالچ اس عمل کو اور بھی تیز کردے گا۔ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ آج حالات ہندی کے حق میں ہیں اور اگر ہندی والے تھوڑے صبر اور عقل مندی سے کام لیں تو ہندی مختلف ہندوستانی ریاستوں کے درمیان رابطے کا ذریعہ بن جائے گی لیکن زبردستی ٹھونسنے کی کسی بھی کوشش سے خود ہندی اور مُلک کے اتحاد کو نقصان پہنچے گا۔ یہاں میں اس بات پر زور دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ ہندی کو ہندیونین کی قومی زبان بنادینے کی وجہ سے غیر ہندی والوں کی پوزیشن کمزور ہوگئی ہے۔ اس تبدیلی کے لیے اپنے کو تیار کرنے کے لیے ہمیں انھیں خاصا وقت دینا چاہیے۔ یہ کم سے کم ہے جو ان کے لیے کیا جانا چاہیے۔

اب وقت آگیا ہے کہ اب ہم اپنی 'لپی' (رسم خط) کی اصلاح کی طرف سنجیدگی سے توجہ کریں ــــــ ہندوستانی زبانوں کا رسم خط پیچیدہ اور اُلجھا ہوا ہے اور ان کو ٹائپ کرنے اور چھاپنے میں بہت سا وقت برباد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف رسم خط کے استعمال سے مختلف لسانی علاقوں میں علیحدگی کے احساس کو مزید تقویت پہنچتی ہے۔ لہٰذا رومن رسم خط' جس میں اعراب لگانے کی مزید علامتیں بڑھادی جائیں' کے استعمال پر سنجیدگی سے غور ہونا چاہیے۔ اس

رسم خط کے استعمال سے وہ تمام حد بندیاں ختم ہو جائیں گی جو مختلف لپیوں کی پیدا کردہ ہیں اور جن کی وجہ سے ایک زبان دوسری زبان سے الگ تھلگ ہو گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ رومن رسم خط اپنانے کی وجہ سے ہمارا تعلق باہری دنیا سے بھی قایم رہے گا۔ بلاشبہ رسم خط کی اصلاح کوئی آسان کام نہیں ہے لیکن ایسا ضرور ہے جس کی کوشش کی جانی چاہیے۔ (اس معاملے میں، دوسرے معاملوں کی طرح زور سمجھانے بجھانے پر ہونا چاہیے اور لوگوں کو مراعات اور سہولتیں دی جانی چاہئیں، زور زبردستی سے کام نہیں لینا چاہیے۔) ہندوستانی جمہوریہ نے بہت سے انقلابی اقدامات کیے جیسے سکّوں کے اعشاری نظام کو اپنانا، زمینداری کا خاتمہ اور چھوت چھات کو خلاف قانون قرار دینا۔ لہٰذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہمارا مُلک رسم خط کی اصلاح کی طرف پوری سنجیدگی سے دھیان نہ دے۔

یک لسانی ریاستوں کے قیام کی تحریک نے کچھ تلخیاں پیدا کر دی ہیں اور ہندوستان کی وحدت کو نقصان پہنچایا ہے۔ لہٰذا اب یہ سوچنے کا وقت آ گیا ہے کہ مِل جُل کر ایسے اقدامات کیے جائیں جو مختلف ریاستوں میں رہنے والے سرکاری افسروں اور عام شہریوں کو ایک دوسرے کے نزدیک لانے میں معاون ہوں۔ علاقائی کونسلوں کے قیام کا ارادہ بڑا اچھا ہے، ان میں مزید استحکام لانے کی ضرورت ہے۔

اسی طرح دوسرے اداروں کا قیام بڑا مناسب قدم ہوگا۔ مثال کے طور پر ہر 'قدرتی خطّے' کے لیے ایک کونسل بنائی جائے اور یہ کونسل کا کام ہو کہ وہ اس علاقے کے ترقیاتی مسائل کا مطالعہ کرے اور اس خطّے کے ہر علاقے کے لیے پلان تیار کرے اور منصوبہ بنانے والوں اور عوام کے درمیان ایک رابطے کا کام کرے۔ مُلک کے قدرتی خطّے کون کون سے ہوں گے؛ اس کا تعیّن ماہرین ارضیات، جغرافیہ اور معاشیات کے مشورے سے کیا جائے۔ ایسی کونسلیں زیادہ موثر ثابت نہیں ہوں گی اگر ان میں متعلقہ علاقے کے نمائندے شامل نہ ہوں گے۔ اسی طرح مُلک کی ہر بڑی ندی سے متعلق ایک کونسل بنائی جائے جو سیلاب کی روک تھام، سینچائی، پانی کے تحفظ، ندی کے پانی کی گندگی اور مچھلی پالن جیسے مسائل پر توجہ کرے۔ اس طرح کے ادارے یک لسانی صوبوں کی پیدا کردہ عصبیت کو کم کرنے میں معاون ہوں گے۔

(۲)

ذات پات نے ہندوستانیوں کو ایک مشترک تہذیبی اکائی مہیا کر دی ہے۔ کوئی شخص ہندوستان میں کہیں رہے وہ ذات پات کی دُنیا کے اندر ہے۔ ذات پات نے مذہبی حد بندیوں

کو بھی توڑ دیا ہے اور صرف ہندو ہی نہیں، جو مختلف ذاتوں میں بٹے ہوئے ہیں بلکہ جینی، سکھ، مسلمان اور عیسائی بھی ہیں۔ عام طور پر ایک مشترک تہذیبی یا سماجی اکائی وحدت کے لیے شرط اوّلیں ہے ــــ لیکن جہاں تک ذات پات کا تعلق ہے اس میں دہری مشکل ہے۔ یہاں ایک مشترک تہذیبی اکائی کا مقصد ایک خطے کے لوگوں کو چھوٹے چھوٹے جکڑ بند گروہوں میں منقسم کرنا ہے اور آج کل جو حالات ہیں ان میں نچلی ذاتیں اس خیال سے نفرت کرتی ہیں کہ انھیں اونچی ذات والوں کے مقابلے میں کمتر اور گھٹیا سمجھا جاتا ہے جبکہ اونچی ذاتیں نیچی ذاتوں کو اوپر اُٹھتے ہوئے دیکھ کر ناک بھویں چڑھاتی ہیں اور اس بات سے ہراساں ہیں کہ حکومت نے انھیں سہولتیں اور مراعات دے رکھی ہیں۔

جدید ہندوستان میں حرکت پذیری بہت بڑھ گئی ہے۔ ہر گروہ اپنے سے اوپر گروہ سے ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے اور اپنے سے نچلے گروہ سے قطع تعلق کر لینا چاہتا ہے۔ تاہم بڑے پیمانے پر حرکت پذیری کو برابری کی بے پناہ خواہش کے مترادف نہیں کہا جا سکتا۔ مذکورہ صورت میں کم خوش نصیب ذاتوں کو اوپر اُٹھنے کا ہر موقع دینے کی بھرپور خواہش موجود ہونی چاہیے اور اوپری ذاتوں کو اپنی مراعات کو ترک کرنے کی آمادگی کا اظہار کرنا چاہیے۔ اس وقت جو حالات ہیں ان کے تحت زیادہ سے زیادہ طاقت مقتدر ذاتوں کے ہاتھوں میں مرکوز ہو رہی ہے اور یہ ذاتیں نچلی ذاتوں کے اوپر اُٹھنے کی کوششوں کو ناپسند کرتی ہیں۔ اس کی وجہ سے ہندوستان کے مختلف حصوں میں مختلف ذاتوں کے درمیان تناؤ اور کشیدگی پیدا ہو رہی ہے۔

لوگوں کی بڑی تعداد اب بھی ذات پات کو ایک اچھی چیز سمجھتی ہے اور چھوت چھات کے مکمل خاتمے کے لیے ذہنی طور پر تیار نہیں ہے۔ یہ بات خاص طور سے دیہی علاقوں کے ہندوؤں پر صادق آتی ہے۔ اونچی ذاتوں نے اپنے احساسِ برتری کو ترک نہیں کیا ہے اور دستور نے ہریجنوں کو جو حقوق عطا کیے ہیں وہ ان کے حصول کے لیے زیادہ سے زیادہ کوشاں ہیں۔ لہٰذا اس کا امکان ہے کہ دیہی ہندوستان میں ہریجنوں اور مقامی طور پر بااثر ذاتوں میں اکثر جھڑپیں ہوتی رہیں گی۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ قانون بنا دینا اور تعلیم کا پھیلاؤ بذاتِ خود چھوت چھات کے خاتمے کے لیے کافی نہیں ہے۔ ہریجنوں کی حالت کو بہتر بنانے کے لیے نیک نیتی پر محمول حکومت کی ہر کوشش کو ناکام بنانے کی کوشش کی جائے گی، اگرچہ یہ اونچی ذاتوں کے مفادات کے خلاف ہوگا کیوں کہ انھیں ہریجنوں کے اوپر معاشی اور سماجی بالادستی حاصل ہے۔ ہریجن اونچی ذاتوں

کے معاشی مقاطعہ (بائیکاٹ) کے متحمل نہیں ہو سکتے اور ان گاؤں میں جہاں ہریجن اقلیت میں ہیں دوسری ذاتیں ان پر تشدد بھی کر سکتی ہیں۔ جب تک کہ ہریجن اونچی ذات والوں سے معاشی طور پر آزاد نہیں ہو جاتے اس وقت تک وہ حقوق جن کی دستور نے انھیں ضمانت دی ہے عمل میں نہیں آسکتے۔ زمین کا مالک، ان لوگوں کو بنانے کی کوشش جو زمین جوتتے ہیں، اگر کامیاب ہو جائے تو اس سلسلے میں معاون ہو سکتی ہے۔ ملک کی تیز رفتار اور وسیع پیمانے پر صنعتی ترقی کی وجہ سے چھوت چھات کی بعض ناگوار صورتیں ختم ہو جائیں گی۔ بے زمین مزدور جن کا تعلق عام طور سے نچلی ذاتوں سے ہوتا ہے اور خاص طور سے ہریجن کارخانوں میں کھینچے چلے آئیں گے۔ شہری زندگی میں الگ تھلگ اور حصار کھینچ کر رہنا ذرا مشکل ہے۔ جو نئے شہر بن رہے ہیں، ان کو اس طرح بسایا جا سکتا ہے کہ ہریجن صرف ایک ہی بلاک میں مرکوز نہ ہوں۔

گزشتہ چند دہائیوں میں مختلف ذاتوں کے آپسی رشتے اور طاقت کے توازن میں اہم تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ موٹے طور پر یہ بات سارے ہندوستان پر صادق آتی ہے۔ گو اس کا اطلاق بعض علاقوں میں کم اور بعض دوسرے علاقوں میں اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ دوسری عالمی جنگ کے نتیجے میں پیدا ہوئی اقتصادی طاقتوں اور پچھلے دس برسوں میں ہوئی سیاسی و سماجی تبدیلیوں کی بدولت ایسی ذاتوں کے اثر و قوت میں بہت اضافہ ہوا ہے، جو تعدادِ افراد کے اعتبار سے بڑی ہیں، ایسی ذاتیں خال خال ہی برہمن یا ویش ذاتیں ہیں۔ اس بات کا امکان اور بھی کم ہے کہ وہ کھتری یا ہریجن ہوں۔ ان ذاتوں کے لوگ دیہی علاقوں سے گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ یہ بالعموم زمین دار ہوتے ہیں۔ یہ اپنی یا اپنے سے چھوٹی ذات کے لوگوں کو مزارع اور مزدور رکھتے ہیں۔ ان ذاتوں کے قائد اپنی اہم حیثیت سے بخوبی باخبر ہوتے ہیں، جو انھیں سیاسی اقتدار کی جدوجہد میں، بالخصوص مقامی اور علاقائی سطحوں پر حاصل ہوتی ہے۔ یہی مؤثر اور خود اعتماد ذاتیں ہیں، جو چھوت چھات کے خاتمے کی مخالفت میں ہراول دستے کا کام کرتی ہیں۔ اپنی ذات کی حد تک وہ برہمنوں اور ویشوں سے برابری کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن جہاں تک ہریجنوں کا تعلق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے وہ انسان کی حالت کو ویسا ہی رکھنے کا تہیہ کیے ہوئے ہیں، جیسی کہ اب ہے۔ وہ متضاد رویہ رکھتے ہیں لیکن یہ امر ان کے لیے کسی پریشانی یا تردد کا باعث نہیں بنتا۔

ہر شخص اپنی پہچان اکثر اپنی ذیلی ذات سے کرتا ہے اور ایسے میں فرد کی کامیابیوں اور ناکامیوں کے گروہی اہمیت اختیار کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ایک ذات کے لوگ

اُس وقت فخر محسوس کرتے ہیں، جب اُن کا کوئی ہم ذات آئی۔اے۔ایس کا امتحان پاس کرتا، یا کوئی اونچا عہدہ پاتا، یا کوئی اعلیٰ اعزاز حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ذات کے کسی تعلیم یافتہ فرد کی، ملازمت حاصل کرنے میں ناکامی اس ذات کے سبھی لوگوں کے لیے بے چینی کا سبب بنتی ہے۔ موجودہ صدی کی پہلی دو دہائیوں میں ریاست میسور میں، چند تعلیم یافتہ غیر برہمنوں کو جن دُشواریوں کا سامنا کرنا پڑا، اُسی کے نتیجے میں بالآخر اس ریاست میں برہمنوں کی مخالفت کی جدید تحریک شروع ہوئی۔

واقعی پچھڑی ہوئی ذاتوں کے لوگ سماجی دائرے میں احساس محرومی سے دوچار ہیں۔ اونچی ذات کے لوگ کھانے پینے، بیاہ شادی اور سماجی روابط میں اُن سے جو تفریق روا رکھتے ہیں، وہ انھیں اُلجھن میں مُبتلا رکھتی ہے۔ وہ اس امر سے آگاہ ہیں کہ اپنے افراد کی تعداد کے لحاظ سے، نیز سیاسی اور اقتصادی طور پر ذی اثر غالب ذاتوں کے لوگ، اُن کی ترقی کرنے کی خواہش کے تئیں معاندانہ رویّہ رکھتے ہیں۔ دوسری طرف اونچی ذاتوں کے لوگ، اس تفریق کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو سائنٹیفک اور ٹیکنیکل کالجوں میں داخلے نیز سرکاری عہدوں پر تقرری کے معاملے میں اُن کے خلاف بڑی باقاعدگی سے برتی جاتی ہے۔ انھیں اس بات کی انتہائی شکایت ہے کہ ذات کی حمایت میں قابلیت ولیاقت کو لائق اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ مختصر یہ کہ محرومی کا احساس عام ہے۔

(۳)

ہندوستان کی یک رنگی کا تصور بُنیادی طور پر مذہبی نوعیت کا حامل ہے۔ مشہور زیارت گاہیں مُلک کے ہر حصّے میں موجود ہیں اور برطانوی عہد سے پہلے زائرین ثواب کے حصول کی خاطر سینکڑوں میل کی مسافت پا پیادہ کرتے تھے۔ زیارت گاہوں تک پہنچنے کے لیے انھیں جنگلی جانوروں اور ڈاکوؤں سے بھرے علاقوں میں سے گزرنا، نیز بیماری اور علالت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ ان میں سے بعض اسی غرض سے اپنی زندگی کے آخری ایام اپنے عزیزوں رشتے داروں سے دُور بنارس میں بسر کرنا پسند کرتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ لسانی حد بندیوں اور رسوم ورواج کے اختلافات سے مرعوب نہیں بلکہ اس کے برعکس ہندوستان کی رنگارنگی سے محظوظ ومسرور ہوتے ہیں ـــــ وہ بڑے مسرت آمیز لہجے میں ہر اُس معبد

اور ہر اُس گھاٹ کی خاص خوبیوں کا ذکر کرتے، جہاں انھوں نے عبادت کی اور اشنان کیا۔ وہ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ مختلف علاقوں میں لوگوں کی عادتیں اور رسم و رواج مختلف ہیں لیکن اس رنگارنگی کی تہہ میں ایک جیسے دیوی دیوتا اور ایک جیسی اساطیری داستانیں ہیں اور یہ کہ ہندومت کے ہر پہلو میں ایک مقامی عنصر کارفرما ہے اور یہ امر ہندومت کو اور بھی جاذبِ توجہ بنا دیتا ہے۔

کئی رسوم اور رواج البتہ ایسے ہیں جو ہندوستان کی یک رنگی کو ظاہر کرتے ہیں لیکن یہ موقع اُن کے شمار کا نہیں۔ میں صرف دو مثالیں پیش کروں گا۔ جو زائرین جنوب میں رامیشورم کی زیارت کو جاتے ہیں اُن سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ سمندر میں اشنان کریں اور ایک برتن میں سمندر کا پانی لے جائیں، جو انھیں گنگا میں گرانا ہوتا ہے۔ یہی نہیں، دریائے کاویری کو دکھشن گنگا یا جنوب کا دریائے گنگا بھی کہا جاتا ہے اور دین داروں کا ایمان ہے کہ برجِ میزان کے پہلے دن اس کے سالانہ ظہور کے موقع پر ہندوستان کے تمام دریاؤں اور مقدس سمندروں کا پانی اس کے دہانے میں موجود ہوتا ہے۔ دین داروں کو بتایا جاتا ہے کہ دریائے کاویری کے دہانے سے ایک خفیہ سُرنگ دریائے گنگا کو جاتی ہے۔

کسی علاقے کی ممتاز جغرافیائی اور علاقائی خصوصیات کا تعلق دیوی دیوتاؤں سے پیدا کیا جاتا ہے اور رزمیہ داستانوں اور پُرانوں میں بیان کیے گئے واقعات اور کرداروں سے ان کا تعلق جوڑ دیا جاتا ہے۔ ہندوستان کی ہر بڑی زیارت گاہ کا ایک مستعمل پُران ہے، جس میں اس کی اساطیری اہمیت اور تعلق کا ذکر ہوتا ہے اور جس میں اس کا سلسلہ مقدس اور رزمیہ کرداروں سے جوڑا جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر مقامی اساطیر کا سلسلہ پُرانوں، اپ پُرانوں اور عظیم رزمیہ نظموں سے جا ملتا ہے۔ ہندوستانی دانشور پُرانوں اور عظیم رزمیہ نظموں میں پائی جانے والی بے ربطیوں اور بعض مہمل باتوں پر ہنستے ہیں لیکن وہ اس عظیم فرض کو سمجھ نہیں پاتے جو یہ انجام دیتے ہیں۔ یہ ہندوستان کے بے شمار اور مختلف النوع گروہوں کو ایک مذہبی سماج میں منسلک کرتے اور انھیں یہ احساس دلاتے ہیں کہ اُن کا مُلک مقدس ہے۔ حُبّ الوطنی کا جذبہ ایک مذہبی کیفیت سے متصف ہوتا ہے۔ اِن عظیم رزمیہ نظموں اور پُرانوں سے اُن متعدد مختلف گروہوں کے جذب و قبول کے عظیم کام میں قابلِ لحاظ مدد ملی ہے، جو ہندومت سے ملتے جلتے یا بالکل مختلف عقائد رکھتے تھے۔ اِن سے مُلک

کے مختلف حصّوں کو اصنافِ فن بھی ملتی ہیں جو اپنی رنگارنگی کے باوجود دیوی دیوتاؤں اور سورماؤں کی زندگیوں میں آنے والے واقعات کو پیش کرتی ہیں ۔ ان دیوی دیوتاؤں اور سورماؤں سے سارے ہندوستان کے ہندو بخوبی واقف ہیں۔

ایک نکتہ جس پر یہاں غور کرنے کی ضرورت ہے، مذہب بدلوانے کا. جو تصوّر عیسائیت اور اسلام میں عام ہے سبھی بخوبی جانتے ہیں کہ ہندو مذہب میں ایسا نہیں ہوتا۔ ہندو مذہب اختیار کرنے کا معاملہ بالواسطہ یا "پچھلے دروازے" سے داخلے کا معاملہ ہے ۔ اس میں اگر صدیاں نہیں تو چند دہائیاں ضرور لگ جاتی ہیں اور یہ افراد کو نہیں بلکہ تمام گروہوں کو متاثر کرتا ہے۔ (یہ بات میرے علم میں ہے کہ بعض برہمن اور لنگایت مٹھوں نے افراد اور گروہوں کو بھی ہندو بنایا ہے اور یہ کہ آریہ سماج کے ماننے والے مذہب بدلوانے میں یقین رکھتے ہیں لیکن یہ مثالیں اس امر کو مسلّم نہیں کرتیں کہ ہندومت میں مذہب بدلوانے کا تصوّر کوئی بنیادی تصوّر ہے ۔ تبدیلیِ مذہب کا تصوّر بعض فرقوں اور ذاتوں تک محدود ہے۔)

اس حقیقت کے باوجود کہ ہندوؤں کا کئی صدیوں سے عیسائیت اور اسلام سے رابطہ رہا ہے لیکن وہ اس تصوّر کو سمجھ یا اس سے اتفاق نہیں کر پائے کہ دُنیا میں صرف ایک ہی سچا مذہب ہے اور ہر دوسرا مذہب اگر ناقص نہیں تو کمتر ضرور ہے۔ ایک سچے مذہب میں ایمان رکھنے والے لوگوں کا سب سے بڑا فرض دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کو اپنے مذہب میں لانا ہے ۔ تبدیلیِ مذہب کرانے والے مذاہب کے پیروؤں کو یہ عمل قدرتی معلوم ہوتا ہے لیکن ہندومت کے پیروؤں کو یہ تصوّر عقلی اور اخلاقی جارحیت معلوم ہوتا ہے ———— یہ بات مذہب بدلنے والے اُن لوگوں پر خاص طور پر صادق آتی ہے جو بے حد غریب اور جاہل ہیں ۔ مشنریوں کا ہریجنوں اور قبائلیوں کی بستیوں میں اسکول، ہسپتال اور دوسرے فلاحی ادارے قایم کرنا، ہندوؤں کو تبدیلیِ مذہب کے لیے ذرایعِ تحریص معلوم ہوتے ہیں ۔ انسان دوستی کے کاموں کو تبدیلیِ مذہب سے منسلک کیے جانے کی وجہ سے ہندو مشکوک ہو گئے اور حالت یہ ہوئی کہ انتہائی آزاد خیال اور مغربی نظریات کے حامل ہندو بھی یہی محسوس کرتے ہیں ۔

ہندو تبدیلیِ مذہب کو جارحیت کیوں سمجھتے ہیں ؟ اس کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ پرتگالیوں

اور انگریزوں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں جو عیسائی فرقے تھے، وہ دوسروں کو اپنے مذہب میں لانے کی خواہش کا مطلق اظہار نہیں کرتے تھے۔ وہ کم و بیش ہندو ذاتوں جیسے تھے لیکن ہندوستان میں آباد ہونے والے یوروپی باشندوں نے تمام دستیاب وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے یا تو بلا واسطہ تبدیلِ مذہب کی کوشش کی یا اپنے پیچھے پیچھے مشنریوں کو بھی لے آئے۔ عیسائی مشنریوں کے ہندومت کو نشانۂ ملامت بنانے میں سیاست کا عنصر بھی شامل رہا، کیوں کہ وہ اُسی نسل سے تھے جو حکمرانوں کی تھی۔ جہاں تک کسانوں کا تعلق ہے وہ گورے مشنریوں کو بھی برطانوی سرکار کا ایک ایجنٹ خیال کرتے تھے۔ لہٰذا برطانوی عہدِ حکومت میں عیسائیت ہندوؤں کے ذہنوں میں حکمراں طبقے کی علامت بن گئی۔ بعض علاقوں میں نو عیسائی قبائلیوں نے علیحدگی پسندانہ تحریکیں شروع کیں اور اس حقیقت نے تبدیلِ مذہب کے سلسلے میں ہندوؤں کے شکوک اور شبہات کو اور شدید بنا دیا۔ مدھیہ پردیش میں عیسائی مشنریوں کی سرگرمیوں کے بارے میں نیوگی[1] رپورٹ فی الواقع اسی خوف و خدشے کا نتیجہ ہے۔

ہندوستان کی یک رنگی کے تصوّر کا مبدا، چونکہ ہندو مذہب میں ہے، اس لیے غیر ہندوؤں کو اس سے باہر رکھا گیا ہے، حالانکہ اس ملک میں اُن کی متعدد مقدس عبادت گاہیں ہیں۔ مذہبی اتحاد کے دو پہلو ہیں: یہ صحیح ہے کہ یہ ایک مذہب کے ماننے والوں کو مذہبی طور پر ایک دوسرے سے منسلک کرتا ہے لیکن انھیں باہم منسلک کرنے کا عمل ہی انھیں دوسرے مذاہب کے ماننے والوں سے الگ بھی کر دیتا ہے۔ ہندومت کے تعلق سے ایک اور عنصر پر غور کرنا ضروری ہے: ہریجنوں اور قبائل کو کئی طرح کی معذوریوں سے سابقہ رہا ہے اور ممکن ہے کہ وہ تمام دستیاب وسائل بشمول تبدیلِ مذہب سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے حالات کو بہتر بنانے کے خواہش مند ہوں۔ مختصراً ایسی یک رنگی ممکن ہے جو تمام ہندوؤں پر اثر انداز نہ ہوتی ہو۔ ہندوستان کے سبھی باشندوں کو مذہب کی بُنیاد پر متحد کرنے کا تصوّر صریحاً خارج از بحث ہے۔ ہندوستان کو ایک سیکولر مملکت قرار دینے کا فیصلہ دُور رس اور دانش مندانہ ہے۔ توقع ہے کہ امتدادِ زمانہ کے ساتھ لوگ اس تصوّر کی قدر و اہمیت کو محسوس کرلیں گے کہ ہر مذہب کے ماننے والے برابر کے شہری ہیں۔ تیزی کے ساتھ چھوت چھات کے خاتمے اور

---

[1] عیسائی مشنریوں کی سرگرمیوں سے متعلقہ کمیٹی (مدھیہ پردیش) کی رپورٹ، ۱۹۵۶ء

غیر ملکی مشنریوں کی تبدیلیِ مذہب کرانے کی سرگرمیوں کی روک تھام سے، خواہ وہ عارضی کیوں نہ ہو، ہندوؤں میں سلامتی کا ایک احساس پیدا ہو جائے گا، اس سے ملک کے ہر حصے اور ہر گوشے میں حقیقی بُردباری اور سلامتی کا احساس پیدا ہوگا اور لوگ تب سیکولر مملکت کو ایک انتہائی اہم قدر کی حیثیت سے عزیز رکھیں گے۔

(۴)

سنسکرت (قدیم) تہذیب اور مغربی (جدید) تہذیب کے دو دھاروں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ دونوں سارے ملک میں ایک جیسی تہذیبی اور سماجی صورتیں پیدا کر رہے ہیں۔ میں اِن دونوں کے بارے میں اس سے پیشتر تفصیل سے بحث کر چکا ہوں۔ میں یہاں مختصراً چند باتیں کہنا چاہوں گا۔ سنسکرت تہذیب کے رنگ میں رنگنے کے معنی ہیں کہ برہمنوں سے لے کر ہریجنوں تک سبھی ذاتوں کے کلچر میں بنیادی تبدیلی لائی جائے۔ اس عمل سے لسانی اور دوسری حدبندیوں پر بھی ضرب پڑتی ہے۔ یہ عمل چھوٹی ذاتوں اور ہندو مت سے قریبی گروہوں کو ہندو سماج کے ڈھانچے میں اعلیٰ مقام حاصل کرنے کے قابل بنا رہا ہے۔ ملک کے بعض حصوں مثلاً مالوہ میں خود ہریجن چھوت چھات کی حدوں کو پار کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔ یہ سنسکرت تہذیب اختیار کرنے کا صدقہ ہے۔ اس تہذیب کی وجہ سے تمام ذاتوں اور بالخصوص چھوٹی ذاتوں کے کلچر میں بنیادی تبدیلی ہو رہی ہے بلکہ اس سے مختلف ذاتوں کے درمیان فرق کو بھی کم کرنے میں مدد مل رہی ہے۔ امکان ہے کہ اس سے ہندوؤں میں زیادہ ارتباط پیدا ہوگا۔ سنیما، ریڈیو، اخبارات اور تعلیم کی اشاعت سے سنسکرت تہذیب اختیار کرنے کی رفتار میں اضافہ ہوگا۔ یہ رہن سہن اگر بعض ہندو گروہوں میں بھی راہ پا جائے تو کوئی تعجب خیز بات نہ ہوگی۔

مغربی تہذیب ایک وسیع اصطلاح ہے جو متعدد اعمال کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اِن اعمال میں شہر کاری، صنعت کاری اور جدید سائنس کے تصور نیز اس کے ماحصل کو اختیار کرنے کا عمل شامل ہے۔ افراد اور گروہ ایک یا کئی اعتبار سے مغربی رنگ میں رنگے ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ایک گروہ مغربی لباس اور رقص اور دوسرا سائنس اور ٹیکنالوجی کو اختیار کر سکتا ہے۔ اِن دونوں گروہوں کے تصورِ کائنات میں معنی خیز فرق پایا جا سکتا ہے۔

اقتصادی ترقی کے سماجی پہلوؤں کے مطالعے کی اہمیت بھی واضح ہے۔ مثال کے طور پر جب اقتصادی ترقی نہیں ہوتی یا جب انتہائی سست رفتاری سے ہوتی ہے تو تیز رفتار ترقی کے زمانے کی نسبت ذاتوں کے درمیان کشیدگی زیادہ سنجیدہ صورت اختیار کر سکتی ہے۔ اوّل الذکر صورت میں افراد کے درمیان واقع اقتصادی کشیدگی کی تشریح وتفسیر ذات پات کی اصطلاحوں میں کی جا سکتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان دنوں جنوبی ہندوستان کی ریاستوں میں ملازمت کے حصول یا ترقی پانے وغیرہ میں اُمّیدوار کی ذات ایک مناسب حد تک قابلِ لحاظ امر کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ لوگ اسے شاید ضرورت سے کچھ زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ذات ایک فرد کی ناکامی کی موزوں اور بڑی حد تک قابلِ قبول وجہ فراہم کرتی ہے۔ الف کو روزگار نہیں ملا' یا وہ فرسٹ ڈویژن میں پاس نہیں ہوا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ صحیح ذات کا نہیں جبکہ ب ہے۔ ہر معاملے میں کسی دوسری ذات کے فرد کو بہ سہولت موردِ الزام ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ گویا جنوبی ہندوستان میں ذات سب کے لیے قُربانی کا بکرا ہے اور اس احساس کے نتیجے میں ذاتوں کے درمیان کشیدگی اور بڑھ جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورتِ حال میں اگر کشیدگیوں کو گھٹانا ہے تو معیشت کو ترقی دینے کے کام پر سنجیدگی سے توجّہ کرنا ضروری ہے۔

یہی بات علاقوں کے درمیان واقع کشیدگیوں پر بھی صادق آتی ہے، مُلک کے ہر حصّے کو ترقی دینا ضروری ہے۔ برعکس صورت میں مختلف خِطّوں کے درمیان حسد و رقابت کا جذبہ پیدا ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں جمہوری منصوبہ بندی میں عوام کا سرگرم تعاون انتہائی اہم اثاثہ ہے اور عوام کا تعاون حاصل کرنے کا یقینی طریقہ یہ ہے کہ انھیں اُن ٹھوس فوائد سے آگاہ کیا جائے جو انھیں منصوبہ بندی سے حاصل ہوئے ہیں۔

ہندوستان کی حکومت کے لیے یہ کہنا بجا و برحق ہو گا کہ اس نے "متوازن علاقائی ترقی" کی ضرورت و اہمیت کو تسلیم کر لیا ہے۔ "ترقی کے کسی جامع منصوبے کا ایک بدیہی امر یہ ہے کہ ترقی یافتہ علاقوں کی خصوصی ضرورتوں پر مناسب توجہ کی جانی چاہیے"۔ ان کا کہنا ہے کہ بعض صنعتوں کا مطلوب خام مال یا دوسرے مادّی وسائل کے پیشِ نظر بعض خاص علاقوں میں لگایا جانا ضروری ہے لیکن بعض صنعتیں ایسی ہیں جو اقتصادی ضرورتوں کے پیشِ نظر کسی جگہ پر بھی قائم کی جا سکتی ہیں۔ کسی دو جگہ میں کسی صنعت کے قیام کی لاگت کا تقابل کسی ایک علاقے کی بُنیادی ترقی کی کمی کو ظاہر کرتا ہے۔[1]

---

[1] دوسرا پنج سالہ منصوبہ، بھارت سرکار، نئی دلّی، ص ۳۶ - ۳۷، پیرا ۲۸

اور بالآخر" قومی ترقیاتی کونسل نے سفارش کی کہ کسی علاقے کی کم ہوتی ہوئی پس ماندگی کا برابر مطالعہ کیا جائے نیز علاقائی ترقی کے مناسب مظاہر طے کیے جائیں"۔ [1]

اِن نیک ارادوں کو عملی جامہ پہنانا ہوگا۔ برعکس صورت میں منصوبہ بندی کو سبھی خطوں کا تعاون حاصل نہیں ہوگا یہی نہیں بلکہ یہ ملک کو امیر اور غریب علاقوں میں منقسم کرنے کا وسیلہ بن جائے گی۔ یہ امر واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ ایسی تقسیم غیر صحت مند ہوگی۔

(۵)

تاہم ملک میں موجود 'حد بندیوں' سے بیجا طور پر خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو ایک ذات، ایک گاؤں، ایک خطے، ملک اور مذہب کا فرد سمجھتا ہے لیکن یہ وفاداریاں اقدار کی درجہ وار ترتیب کو ظاہر کرتی ہیں اور ہندوستانی جمہوریہ کا شہری ہونے سے لازماً غیر آہنگ نہیں ہیں۔ یہ وفاداریاں حق بجانب ہیں اور ملک سے یک رُخی وابستگی کے حق میں اِن کا خاتمہ غیر فطری اور شاید غیر صحت مند ثابت ہوگا۔ شاید اس امر کے تسلیم کر لیے جانے سے اِن وفاداریوں کو مناسب پس منظر میں دیکھنے میں مدد ملے گی۔ اپنی زبان، برادری اور اپنے گاؤں کے تئیں وفاداری کا جذبہ ایک شخص میں اس کے تشکیلی برسوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ اِن تمام وفاداریوں کو غلط اور قوم دشمن قرار دے کر اُن کی مذمت کرنا غلط ہوگا اور پھر ایک شخص کے اپنے گروہ سے اتحاد کے لیے، ملتے جلتے گروہوں سے ایک حد تک رقابت ضروری ہے۔

دیکھا جاتا ہے کہ دیہاتی اپنے پڑوسی گاؤں والوں کا اکثر مضحکہ اُڑاتے ہیں اور اپنے گاؤں کو دوسرے گاؤں سے برتر سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ایک شخص اپنی ذات کو دوسری ذاتوں اور اپنے علاقے کو دوسرے علاقوں سے بہتر سمجھتا ہے۔ مجھے ریاست میسور کے موضع رام پورہ کے ایک کسان نے بتایا کہ دُنیا بھر کی ذہانت، دولت اور حُسن سمٹ کر ریاست میسور میں آگیا ہے۔ وہ ایک ذہین اور خوش اطوار شخص تھا اور ریاست میسور سے باہر بھی سیر و سیاحت کر چکا تھا! میں یہاں یہ دلیل پیش کرنا چاہوں گا کہ یہ وفاداریاں قوت و طاقت کا

---

[1] دوسرا پنج سالہ منصوبہ، بھارت سرکار، نئی دلی، ص ۳۶ - ۳۷، پیرا ۲۹

ایک ایسا ذخیرہ ہیں جس سے ذی شعور سیاستداں علاقائی ترقی کے لیے استفادہ کرسکتا ہے۔
جیسا کہ میں اوپر بتا چکا ہوں کہ یہ وفاداریاں اقدار کی درجہ دار ترتیب کو ظاہر کرتی ہیں۔ میں مثال سے اس امر کی وضاحت کرتا ہوں۔ ایک دوسرے گاؤوں کے مقابلے میں اپنے گاؤں اور دوسرے تعلقوں کے مقابلے میں اپنے تعلقہ وغیرہ کی حمایت عام ہے۔ اسی طرح ایک شخص دوسری ذاتوں کے مقابلے میں ایک ذات کا رکن اور غیر ہندوؤں کے مقابلے میں ہندو ہے۔ وہ غیر ہندوستانیوں کے مقابلے میں ہندوستانی بھی ہے۔ چنانچہ جب گوا یا کشمیر کا مسئلہ اُٹھ کھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنی ذات، گاؤں یا خطّے سے قطع نظر بالکل ایک ہندوستانی کی طرح پیش آتا ہے۔ اسکاٹ، ویلش اور انگریز بعض معاملوں میں ایک دوسرے سے مختلف الرائے ہو سکتے ہیں لیکن ایک غیر برطانوی کے مقابلے میں وہ برطانیہ عظمیٰ کے باشندے ہیں۔ ایک خاص سطح پر کش مکش اور کشیدگیاں ایک طبقے کے مختلف گروہوں کی انفرادیت اور تفریق کو قایم رکھتی ہے لیکن یہی گروہ ایک اعلیٰ سطح پر متحد ہو سکتے ہیں بلکہ فی الواقع متحد ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت چھوٹی وفاداریوں کو اعلیٰ وفاداریوں کی شرط اوّلین تصوّر کیا جانا چاہیے۔ یہ کوتاہی شاید ہمارے روشن خیال طبقے کی ہے جو ہندوستان کی ہم آہنگی کے لیے یک رنگی ضروری سمجھتے ہیں، یعنی ہر کوئی ایک ہی زبان بولے، ایک سا لباس پہنے، ایک سا کھانا کھائے، ایک ہی فلم کے گانے گائے اور عوامی رسل و رسائل کے ذرائع سے نشر کیے گئے نعرے اور خیالات دُہرائے۔ ہم آہنگی و اتحاد کا ایسا تصوّر لوگوں کو رنگا رنگی اور باہری دُنیا کے رابطے سے خوفزدہ بناتا ہے۔ ایسی یک رنگی پیدا کرنے کی کوشش صرف انتشار کا باعث ہوگی۔ ہندوستان کے تہذیبی ورثے میں جو بوقلمونی اور رنگا رنگی ہے، اُسے سمجھنے اور سراہنے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں محض زبانی ہمدردیاں کافی نہیں ہیں۔
یہاں ماہر سماجیات کے علم کی ایک اہم کمی کا ذکر ضروری ہے: یہ کہ آج ایسے تفصیلی مطالعات دستیاب نہیں جن سے مختلف فرقوں میں وفاداریوں کی ترتیب میں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں ــــ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہر سماجیات یہ نہیں بتا سکتے کہ کسی خاص صورت حال میں مرکز گریز قوتیں غالب آئیں گی یا مرکز جو قوتیں۔ تاریخی واقعات کی روشنی میں عمومی نتائج اخذ کرنا ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ تاریخ شاذ و نادر ہی خود کو دُہراتی ہے۔
عوام ماہرین سماجیات کی پیش گوئیوں پر ضرورت سے زیادہ اعتماد نہ کریں، اس

احتیاط کے لیے یہ امر ذہن نشین رکھنا ضروری ہے ۔ ایک باخبر سماج میں ماہرین کے بیانات پر ایک حد تک تشکیک کا پایا جانا ضروری ہے ۔ اس تنبیہ کے اظہار کے بعد میں یہ کہنا چاہوں گا کہ ہندوستان کے ایک مضبوط اور متحد ملک بننے کے امکانات قطعی دور غیر ممکن نہیں ہیں ۔ اگر سارے ملک اور اس کے مختلف خطوں کو تیزی کے ساتھ اقتصادی ترقی دی جائے، زبان اور مذہب کے معاملوں میں حقیقی رواداری سے کام لیا جائے نیز ذات پات کے نظام کی برائیوں کے انسداد کے لیے پُرعزم کوششوں کو بروئے کار لایا جائے تو بلاشبہ ہندوستان ایک مضبوط اور متحد ملک کی شکل میں اُبھر کر ہمارے سامنے آئے گا!

آٹھواں باب

ایک ہندوستانی گاؤں کے تنازعے

مجھے راجپورہ گاؤں میں آئے ابھی چند ہی روز ہوئے تھے کہ میں نے چند مبہم سی خبریں سنیں کہ پڑوسی گاؤں کے کسی شخص نے ایک غریب کے بھوسے کے ڈھیر کو آگ لگا کر تباہ کر دیا تھا۔ گاؤں کے خوش حال لوگوں نے اس مظلوم کو بھوسے کا ایک ایک گٹھر دے دیا جس کے نتیجے میں اس کے پاس پہلے سے بھی زیادہ بھوسا ہو گیا۔ گاؤں والوں نے مجھے اس واقعے کی تفصیلات نہیں بتلائی تھیں۔ تفصیل مجھے کئی ماہ بعد اس وقت معلوم ہوئی جب گاؤں میں آگ لگانے کا ایک اور واقعہ پیش آیا۔ گاؤں میں جب کوئی تنازعہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے، اس وقت لوگوں کی یادیں تازہ ہو جاتی ہیں اور وہ ماضی سے نظیریں ڈھونڈتے ہیں۔ گاؤں میں قانونِ نظیر کا وجود ہے مگر وہ مربوط و مرتب نہیں ہے۔

اسی دوران ایک بیوہ دوسری عورت کے خلاف شکایت لے کر آئی کہ وہ عورت بدکردار ہے۔ میں اس واقعے کے بارے میں مختصر معلومات حاصل کر سکا۔ ظاہر ہے گاؤں والے کسی باہر والے کو گاؤں کی زندگی کے رنگین پہلو کے بارے میں کچھ بتانا پسند نہیں کرتے تھے مگر ایک سماجی کارکن کی حیثیت سے یہ میرے لیے ایک چیلنج تھا۔ میں یہ جانتا ہوں کہ کسی تنازعے سے گاؤں کی بے کیف اور سپاٹ زندگی میں ہلچل سی پیدا ہو جاتی تھی اور گاؤں والوں کو کچھ کہنے سننے کا موقع مل جاتا تھا۔

تنازعوں میں ایک ڈرامائی خوبی بھی ہے۔ اسی طرح ایک دن دوپہر کو ایک شخص بکری کے بچے کی کھال گھسیٹتا ہوا برآمدے میں داخل ہوا۔ گاؤں کے ایک معزز بزرگ نند گوڈا کے

سامنے کھال پھینکتے ہوئے وہ بولا: "مسز سدا ماکے کتے نے میرا میمنا کھالیا ہے۔ میرے ساتھ انصاف کیا جائے۔"

اسی طرح کا ایک اور معاملہ لے لیجیے۔ ایک مسلم خاتون مسز کھاسو گاؤں کے مُکھیا کے سامنے اپنا مقدمہ رکھتے ہوئے کناری اور آسدو زبان میں گالیوں کا لاوا اُگل رہی تھی۔ لوگوں کی بھیڑ اس کی لن ترانی سے لطف اندوز ہو رہی تھی۔ دراصل کسی صاحب نے مجھ سے کہا بھی تھا کہ مجھے گاؤں چھوڑنے سے پہلے اس عورت کی باتوں سے ضرور محظوظ ہونا چاہیے۔ (یہ کسان عورت گالیوں کی ملکہ کہلاتی تھی۔ ایک لڑکے نے صرف اس لیے اس کی مُرغی کا بچہ چُرانے کی پیش کش کی تاکہ میں اس کی گالیوں کو سُن سکوں۔)

کچھ جھگڑے عوامی حیثیت رکھتے ہیں اور کچھ ذاتی ہوتے ہیں۔ عوامی جھگڑے کسی گلی، یا کھیت، یا برآمدے میں ہوتے تھے جبکہ ذاتی جھگڑے صرف گھر کے اندر ہوتے تھے۔ بٹواروں کے چند معاملوں کے سلسلے میں مجھے صرف ایک ذاتی جھگڑے کو دیکھنے کا موقع مل سکا۔ ذاتی جھگڑوں سے مجھے دُور ہی رکھا جاتا تھا۔ اس لیے ان جھگڑوں کے بارے میں جاننے کے لیے مجھے کچھ نئے طریقوں اور راستوں کو ڈھونڈنا پڑا۔

ہر سماج کچھ تعصبات کا شکار ہوتا ہے اور ایک سماجی کارکن چاہے وہ کسی مسئلے کی چھان بین کر رہا ہو، ان تعصبات کو نظر انداز نہیں کر سکتا جس علاقے یا گاؤں میں پہلے سے کام ہو چکا ہے، وہاں وہ ان تعصبات کو نظر انداز کر کے صرف اپنے متعینہ مقصد پر ہی اپنی توجہ مرکوز کر سکتا ہے۔ مجھے ان جھگڑوں میں بے کار ہی اُلجھنا پڑا کیوں کہ میرا اصل کام تو مختلف ذاتوں کے درمیان باہمی تعلقات کا جائزہ لینا تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ میں ان جھگڑوں کے لیے جو فالتو وقت اور طاقت دے سکتا تھا، وہ ناکافی تھے۔ خاص طور پر اس وقت جب جھگڑوں کو ان کے انجام تک پہنچانا ہوتا تھا۔ بعض دفعہ دو یا تین جھگڑے ہوتے تھے اور ان میں سے ہر ایک کئی ہفتوں تک چلتا تھا۔

بٹوارے کے جھگڑے عموماً کافی طویل ہوتے تھے۔ بٹوارے کی تجویز جھگڑوں کے ایک لمبے سلسلے کے بعد پیش کی جاتی ہے۔ ان جھگڑوں کی ذمے دار زیادہ تر گاؤں کی بہوئیں ہوتی ہیں۔ بزرگوں سے بٹوارے کے لیے رجوع کیا جاتا ہے۔ وہ عام طور پر ان کو ایک ساتھ مل کر رہنے اور اپنی عورتوں کو کنٹرول میں رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد جھگڑا پھر اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ آخر کار بزرگ اس بات پر راضی ہو جاتے ہیں کہ مسلسل جھگڑے کی بجائے

یہ بہتر ہے کہ بٹوارہ کرا دیا جائے۔ اس کے بعد دوسری قسم کے جھگڑے شروع ہو جاتے ہیں۔ جائداد کا بٹوارہ کیسے ہو اور کس کو کیا ملے؟ ان معاملات سے متعلق کچھ روایات ہیں مگر ان سے جھگڑے رُک تے نہیں ہیں۔ جائداد کا بٹوارہ ہونے کے بعد ایک رکن محسوس کرتا ہے کہ اس کے ساتھ انصاف نہیں ہوا اور جائداد کی دوبارہ تقسیم ہونی چاہیے۔ ایسے معاملے میں بڑی مشکل سے ردوبدل کی جاتی ہے اور دستاویزات لکھائی جاتی ہیں تاکہ مستقبل میں پھر اس قسم کی مانگ نہ کی جاسکے۔ دوسری قسم کے جھگڑے دھان کی فصل لگانے کے وقت اٹھتے ہیں۔ کھیتوں کو الگ کرنے والی باڑ کو کاٹتے چھانٹتے وقت دو بھائی جن کی زمینیں عموماً برابر برابر ہوتی ہیں ایک دوسرے کو دخل اندازی کا الزام دیتے ہیں۔ ایک بھائی کے کھیت کے بیچ سے راستہ نکالنے اور آبپاشی کے لیے پانی لے جانے کے حقوق پر بھی جھگڑے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ جائداد کے بٹوارے سے دو بھائیوں کے درمیان بھائی چارے کے تعلقات نہیں رہ پاتے اور عموماً وہ ایک دوسرے سے بات چیت نہیں کرتے ہیں۔ اگرچہ ایک برادری کے لوگ دوسری برادری کے مقابلے میں اتحاد کا مظاہرہ کرتے ہیں مگر خود ان میں آپس میں بھی تناؤ ہوتا ہے۔ برادری کا دائرہ جتنا تنگ ہوتا ہے اتنا ہی تناؤ زیادہ ہوتا ہے۔ وہ ابتدائی خاندان جن کی رشتہ داریاں ابھی زیادہ پرانی نہیں ہوتی ہیں ان جھگڑوں سے مستثنیٰ ہیں۔

اپنے معزز مہمان کے سامنے اپنی زندگی کے رنگین پہلو کے بارے میں بات چیت کرنے میں لوگوں کے پس وپیش کے علاوہ اور بھی دشواریاں ہیں۔ جھگڑے سے متعلق صرف چند حقائق سب لوگوں کو تسلیم ہوتے ہیں۔ ایک سے حقائق مختلف لوگ مختلف ڈھنگ سے پیش کرتے ہیں۔ ثالث، پڑوسی اور تماش بین سبھی فریقین سے واقف ہوتے ہیں اور ہر فریق کے کردار و شخصیت کے بارے میں ہر شخص کا اپنا اپنا الگ نظریہ ہوتا ہے۔ یہ تصویر ذہنوں میں پہلے سے محفوظ ہوتی ہے اور جھگڑے کے واقعات کا تانا بانا اسی تصویر کے گرد بُنا جاتا ہے۔ یہ تصویر بدلتی نہیں ہے۔

مثال کے طور پر دو تیلی بھائیوں میں جھگڑا ہونے کی وجہ سے بڑے بھائی کی بیوی جو ایک مضبوط شخصیت کی مالک اور حسین عورت تھی۔ شام کو تین بجے دریائے کاویری کی طرف جاتی ہوئی دیکھی گئی۔ ایک کسان نے اسے جاتے ہوئے دیکھا اور پوچھا وہ کہاں جا رہی تھی؟ اس نے جواب دیا کہ وہ زندگی سے تنگ آچکی اور دریا میں ڈوبنے جا رہی ہے۔ جب جھگڑے

کے دوران کسی نے یہ بات دُہرائی تو چند آدمیوں نے قہقہہ لگا کر کہا "کیا وہ خود کشی کرنے والی عورت ہے؟"

ایسا کہنے والوں میں ایک ثالث بھی تھا۔ یہاں حقیقتِ واقعہ صرف یہ ہے کہ عورت خود کشی کرنے کے ارادے سے دریا کی طرف جا رہی ہے۔ اس کی تعبیر مختلف لوگوں نے مختلف طریقوں سے کی۔ یہاں اصل واقعے کو تعبیر سے ملا دیا گیا ہے۔ اگر ایک ماہر سماجیات برابر چوکنا نہ رہے تو یہ خطرہ ہے کہ وہ تعبیر کو ہی حقیقت سمجھ لے۔

تعبیریں بے تکی ہوتی ہیں لیکن ان کا تعلق دوسرے عوامل سے ہوتا ہے۔ اس طرح گاؤں یا برادری کی پنچایت کے فیصلے کی وضاحت یہ کہہ کر کی جاتی ہے کہ مکھیا یا کوئی طاقتور ثالث اپنے رشتے دار یا برادر یا دوست کی حمایت کرنا چاہتا تھا۔ 'پادری اور کمہار' کے معاملے میں مکھیا کو راتوں رات اپنا فیصلہ بدلنا پڑا تھا۔ زنا کے معاملے میں ایک شخص کو سزا دینی تھی لیکن اسی وقت اس کا ایک رشتے دار زنا بالجبر کی کوشش کے الزام میں اس کے سامنے پیش کیا گیا۔ وہ ایک کو معمولی اور دوسرے کو سخت سزا نہیں دے سکتا تھا۔ مکھیا جیسے طاقتور شخص کا مفاد چاروں طرف پھیلا ہوا ہوتا ہے اور فیصلے کرتے ہوئے اس کو یہ مفادات یاد رہتے ہیں۔ ایک ثالث بھی تعصبات کا شکار ہوتا ہے۔ جیسے ناڈو گاوڈا اگرچہ ایک انصاف پسند انسان تھا مگر وہ ایک اچھوت سے خاص طور پر نفرت کرتا تھا اور جب کبھی بھی اس کے متعلق بحث ہوتی وہ اس کی مخالفت کرتا۔ دوستیاں عام ہیں اور یہ دوستیاں بلا امتیاز ذات پات ہوتی ہیں اور یہ گواہوں اور ثالثوں کی واقعات سے متعلق تعبیروں کو متاثر کرتی ہیں۔ آخر میں یہی کہا جائے گا کہ ایک با اثر ذات کا اتحاد اور مقامی لیڈر شپ پر انصاف کا دار و مدار ہوتا ہے۔

اگر مدعا علیہ کسی بڑے گروہ کا مضبوط لیڈر ہوتا ہے تو ثالثوں کا رویہ نرم ہوتا ہے کیوں کہ وہ ان سے ٹکر لینے کی طاقت رکھتا ہے اور وہ پورے گاؤں کے امن و امان کو خطرے میں ڈال سکتا ہے۔ (میرا خیال ہے کہ تفرقے اتنے زیادہ گہرے نہیں کہ گاؤں پنچایت کا کام کرنا ہی ناممکن ہو جائے گا۔) نظر انداز اور چشم پوشی کرنے سے متعلق چند جملے تو ضرب المثل بن گئے ہیں۔

ایک ثالث نے یہ واقعہ سنایا کہ ایک جھگڑے کو طے کرنے کے دوران جب اس نے کسی بات پر اعتراض کیا تو مکھیا کے لڑکے نے اس کی طرف آنکھ مار کر اسے خاموش رہنے کا اشارہ کیا۔ گاؤں کے غریب باشندے ثالثوں کی ناانصافیوں اور بے ایمانیوں کے اکثر

شاکی رہتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ ثالث وہی کرتے ہیں جو یہ لوگ چاہتے ہیں، انصاف کا ایک آدرش ہے جس کو مذہبی و اخلاقی تائید حاصل ہے۔ ثالث مسلسل اور قطعی طور پر رائے عامہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا ہے۔ شہادت کے غیر تحریری اصول بھی ہیں۔ میسور کے دھوبیوں کے درمیان ذات پات کے ایک جھگڑے میں مدعا علیہ نے مدعی کو اپنے ہاتھ کا پکا ہوا کھانے پر مجبور کیا اور ایک گواہ بھی اس موقعے پر موجود تھا۔ اس معاملے میں گواہ کا ہونا ایک اہم حقیقت تھی۔ جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں۔ گاؤں پنچایتوں کا پہلا کام حقائق جاننا ہے۔ گواہی پر بھی زور دیا جاتا ہے۔ سنی سنائی اور چشم دید شہادت میں بھی تمیز کی جاتی ہے۔ اس کے بیان میں جھوٹ یا سچائی کو ناپنے کے لیے گواہ کی نیک نامی اہم رول ادا کرتی ہے۔ بعض اوقات ایک شخص سے مندر میں لے جا کر قسم کھلوائی جاتی ہے مگر یہ انتہا پسند قدم ہے۔

اکثر گواہوں کو بہکایا و سکھایا جاتا ہے، اس کی وجہ سے ثالث کا کام مشکل ہو جاتا ہے یہ عام بات ہے کہ ایک شخص چند واقعات سے واقف ہوتا ہے مگر وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو کچھ وہ جانتا ہے نہ صرف سچ ہے بلکہ مکمل سچ ہے۔ یہ حقیقت مجھ پر پادری اور کمہار کے درمیان جھگڑے کے دوران واضح ہوئی۔ میں نے ایک شخص کے بیان کا دوسرے کے بیان سے موازنہ کیا۔ ایک شخص کے بیان کے مقابلے میں کئی حضرات کے بیان سے زیادہ سچائی جانی جا سکتی ہے۔ ایسے بھی لوگ ہیں جن کا ذاتی مفاد جھگڑوں سے وابستہ ہوتا ہے۔ وہ ان سے مالی فائدہ حاصل کرنا چاہتے ہیں یا بظاہر کسی وکیل یا سرکاری افسر سے ملنے کے لیے وہ شہر کی سیر کا موقع نکالتے ہیں، یا اس سے ان کے احساسِ بڑائی کو تسکین ملتی ہے۔ ایسے لوگوں کا وجود نہ صرف تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ ان کے اثر و رسوخ کا بھی اعتراف کیا جاتا ہے (یہ لوگ قربانی کے بکرے بھی آسانی سے فراہم کرتے ہیں)۔ کچھ لوگ آگ بھڑکانے اور جھگڑے کھڑے کرنے میں لطف محسوس کرتے ہیں۔ میرا مددگار اور دوست کُلے گوڈا جھگڑے کے موقعے پر نہایت مستعد ہو جاتا تھا۔ اس کی شرارت پسندی دُور دُور تک مشہور تھی۔

جب ایک ماہرِ سماجیات گاؤں کی دشمنیوں کے مروج ڈھانچے کو جان لیتا ہے تو وہ اس علم کی بنا پر زیادہ معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ ایک شخص کے دوست واقعات کا ایک رُخ پیش کریں گے تو اس کے دشمن دوسرا رخ۔ اور ان کے درمیان بھی کچھ لوگ ہیں جو تیسری

بات کہیں گے۔

میں نے جو یادداشتیں قلم بند کی تھیں، رام پورہ گاؤں چھوڑنے کے دو سال بعد تک مجھے انھیں ایک نظر دیکھنے کا بھی موقع نہیں ملا۔ چنانچہ جب مجھے فیلڈ ورک کلاس کے لیے چند جھگڑوں کو قلم بند کرنا پڑا تو مجھے ان کو مربوط اور مکمل شکل میں پیش کرنے میں دشواری کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص طور پر یہ دشواری مجھے بٹوارے سے متعلق جھگڑوں کو پیش کرنے میں آئی جو ہفتوں جاری رہتے تھے اور جن پر طویل مباحثے ہوتے تھے۔ میرے اندراجات میں سے چند مبہم تھے اور بے ترتیب بھی۔ ان کا مربوط حال بیان کرنے کے لیے مجھے اپنی یادداشتوں میں سے کچھ کو کاٹنا پڑا۔ کچھ میں تبدیلی کی اور کچھ کی از سرِ نو تعبیر کی۔ میں نے اس حقیقت کا ذکر جھگڑے سے متعلق پہلے مطبوعہ بیان میں بھی کیا ہے[1]

سماجی بشریات کے ماہرین نے حال ہی میں اس حقیقت پر زور دیا ہے کہ ان کے یہ بیانیہ موضوعاتی رسالے تاریخ میں اضافہ کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ موضوعاتی رسالے آنے والے مورخین کے لیے دنیا کے مختلف حصوں کی ابتدائی اور دیہی زندگی کے بارے میں کہیں زیادہ مفید اور معلوماتی ہیں۔ کسی بھی ملک اور دور سے متعلق ماضی میں حاصل کردہ معلومات بھی اس کے برابر نہیں ہو سکتی۔ یہ بے شک سچ ہے مگر ایک سماجی بشریات کے ماہر کی نوٹ بک کے اندراجات اکثر غلط، مبہم اور یک طرفہ ہوتے ہیں۔ ابتدائی چند ماہ میں جو حقائق جمع کیے جاتے ہیں، ان کے بارے میں یہ بات زیادہ درست ہے۔ جب سماجی بشریات کا ماہر لکھنے بیٹھتا ہے تو وہ ان اندراجات کو رد کر دیتا ہے جن کے بارے میں اس کو غلط ہونے کا شبہ ہوتا ہے مگر وہ شاید ہی اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ جن لوگوں کی زندگی کا اس نے مطالعہ کیا ہے ان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں واضح اور مربوط بیان کبھی کبھی ان یادداشتوں پر منحصر رہتا ہے جو بے ترتیب اور غیر واضح ہوتی ہیں۔

یہ دشواریاں تمام معاملات میں پیش آتی ہیں، سوائے ان چند معاملات کے کہ جہاں سماجی کارکن اپنے اندراجات کو گاہے بگاہے بڑھاتا ہے اور ان پر غور کرتا ہے، اور معلومات فراہم

---

[1] "میسور کے گاؤں میں مشترکہ خاندان کے درمیان جھگڑا"۔ جرنل آف ایم۔ ایس۔ یونیورسٹی آف بڑودہ جلد اوّل نمبر ۱۔ ۱۹۵۲ء۔ ص ۱۳-۷۔

کرنے والوں کے ساتھ تبادلہ خیال کرکے اپنی دُشواریوں اور شبہات کو دُور کرتا ہے۔ اس وقت خاص طور پر یہ دُشواریاں پیش آتی ہیں۔ جب سماجی کارکن کم و بیش ایک سال سے کام کر رہا ہو اور اس کو ان جھگڑوں کو بھی ریکارڈ کرنا ہو جو ہفتوں تک چلتے رہتے ہیں۔ تاریخی دستاویزات کی حیثیت سے فیلڈ نوٹس میں جو کمیاں ہیں، جیسے سماجی کارکن کی اپنی ذاتی پسند و ناپسند، اس کی محدود قوت کارکردگی اور اس کے ضمیر کی آواز، ان سے میرا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اگر بشریات کے ماہر کو کسی ترجمان کا سہارا لینا پڑتا ہے اور جیسا کہ اکثر اس کو لینا پڑتا ہے، تو اس کی یادداشتوں کی قدر و قیمت کم ہو جاتی ہے۔

حالیہ تحقیقات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماہر بشریات کے قلم بند کردہ شجرے بھی نسب کے بارے میں دُرست معلومات فراہم نہیں کرتے۔ یہ بات خاص طور پر حصّوں میں تقسیم اس سماج کے بارے میں دُرست ہے جس میں شجرے نسبی نظام کی تبدیلیوں کے ساتھ ادلتے بدلتے رہتے ہیں[1]۔ وہاں بھی جہاں ماہرینِ نسب کی خاصی تعداد موجود ہے، جن کا کام ہی شجرے بنانا ہے اور وقتاً فوقتاً ان میں تبدیلیاں کرکے ان کو دُرست کرنا ہے۔ تمام سطحوں پر کسی نسب کے بارے میں دُرست ریکارڈ فراہم نہیں کیا جا سکتا[2]۔ عام طور پر ماضی جس قدر دُور ہوتا جاتا ہے، راوی کا حافظہ اسی قدر ناقابلِ اعتبار ہوتا جاتا ہے۔ ان واقعات کے متعلق بھی جو سال دو سال پہلے واقع ہوتے ہیں، راوی کے حافظے پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا لیکن جس معاملے سے بہت سے لوگوں کا تعلق ہے، ان سے سوالات کرکے واقعے کی صحیح تصویر حاصل کی جا سکتی ہے اور جہاں دستاویزات موجود ہیں راوی سے ان دستاویزات کے متعلق سوالات کئے جا سکتے ہیں۔ کیرے اور بہالی کے درمیان اکتوبر ۱۹۴۷ء میں جو جھگڑا ہوا تھا میں نے اس کے متعلق حقائق جمع کرنے کے لیے موخرالذکر طریقہ استعمال کیا، اور دوسرا طریقہ دھوبی کے جھگڑے میں۔

دھوبیوں کے درمیان جھگڑے سے متعلق واقعات جمع کرتے وقت مجھے ان دستاویزات

---

[1] ایونس - پرٹ چارڈ۔ ای۔ ای۔ نیور۔ آکسفورڈ ۱۹۴۰، ص ۲۴۶

[2] اے۔ ایم۔ شاہ اور آر۔ جی شروف A Caste of Genealogist & Mythographers - The Vahivancha Banots of Gujrat in Traditional India:- Structure & Change Edited by Milton Suger- Philadelphia 1959 . pp. 40-7

کو دیکھنے کا خیال آیا جن میں سابقہ جھگڑوں کے تصفیہ کا حوالہ ملتا ہے۔ مجھے بتلایا گیا کہ بڑے بڑے گاؤں میں یہ دستاویزات گاؤں یا برادری کے مکھیا کے پاس ہوتے ہیں۔ بدقسمتی سے ہوگر کے گاؤں کے مکھیا کے پاس مجھے کوئی دستاویز نہیں ملی ـــــ رام پور سے تین میل دور کیرے کے مکھیا کے یہاں مجھے کچھ کامیابی ملی۔ ۱۹۵۲ء کی گرمیوں میں میں کئی بار اس کے پاس گیا اور تقریباً ۷۰ دستاویزات اس سے مستعار لیے۔ ان دستاویزات میں ۱۹۰۰ء سے ۱۹۴۰ء کے درمیان ہونے والے جھگڑوں کے تصفیہ کا بھی حوالہ ملتا ہے۔ ان دستاویزات میں اور بہت سے معاملات کا ذکر ملتا ہے اور مجھے یقین ہے کہ جہاں کہیں بھی یہ دستاویزات ہیں، دیہی زندگی کی سماجی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ بالاتر وطاقتور ذات کے تصور سے متعلق میرا تجزیہ انھیں دستاویزات کا مرہونِ منت ہے۔ مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ اس طرح کے دستاویزات دوسری جگہوں پر بھی ہیں۔ جن کے پاس یہ ہیں وہ ان کی حفاظت کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے ہیں ـــــ دیمک، کیڑے مکوڑے، چوہے اور بارش ان دستاویزات کو تباہ کر رہے ہیں۔ اس بات کا اطلاق ان سرکاری ریکارڈس پر بھی ہوتا ہے جو تعلقہ کے مقامی دفتروں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ان کی اہمیت کے باوجود یہ دستاویزات مورخین کی توجہ کا مرکز نہیں بن سکے ہیں۔

غیر سرکاری پنچایتوں کے ذریعے دیہی علاقوں میں جھگڑوں کا مربوط طریقہ پر مطالعہ اور ان کا تصفیہ تحقیق و تلاش کا ایک اہم میدان ہے۔ ماہر سماجیات اور وکلاء نے فی الحال اس پہلو کو قطعی نظرانداز کیا ہوا ہے۔ موخرالذکر نے پارلیمنٹ اور اسمبلیوں کے منظور کردہ قوانین تک اپنا دائرہ کار محدود کر دیا ہے۔ گاؤں میں جو روایتی قانون دیکھنے میں آتا ہے اگرچہ وہ لاکھوں لوگوں کی زندگیوں کا احاطہ کرتا ہے مگر وہ بھی ان کے نزدیک قانون کا درجہ نہیں رکھتا ہے۔ یہ بھی روایات ہیں کہ برطانوی قانون کے نفاذ نے دیہی پنچایتوں میں مروّج رسم و رواج اور قوانین کو تباہ کر دیا ہے۔ ہندوستانی دیہاتوں میں دو قسم کے قانون نافذ ہیں۔ وہ اپنے روایتی قانون پر بھی عمل کرتے ہیں اور شہروں کی سرکاری عدالتوں میں مروّج برطانوی قانون کا بھی ان پر اطلاق ہوتا ہے۔ میں ایسے جھگڑوں کے بارے میں بھی جانتا ہوں جن کو مقامی پنچایتوں میں طے کرنے کے لیے سرکاری عدالتوں سے واپس لے لیا گیا۔ برطانوی قانون کے نفاذ سے مقامی منصفی اور ہندوستانی سماج پر کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں؟ یہ ماہرین بشریات، مورخین اور وکلاء کی تلاش و

تحقیق کا موضوع ہے (ڈاکٹر برنارڈ کوہن آف روچیسٹر اُترپردیش میں اس مسئلے کا مطالعہ کر رہے ہیں)۔

تحریری اور رسمی قانون پر زیادہ توجہ دینے کی وجہ سے ہندوستانی وکلا اور دانشوروں کی فکر دھندلا گئی ہے۔ وہ یہاں تک سوچنے لگے ہیں کہ غیر سرکاری پنچایتوں میں جو قانون نافذ ہے، وہ ان کے نزدیک قانون ہی نہیں۔ تاہم میں سمجھتا ہوں کہ مشترکہ نظام قانون کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ جب قانون کی سماجیات اور قانونی اداروں جیسے موضوعات جو اب تک نظر انداز کیے گئے ہیں کا مطالعہ کیا جائے گا، تب اس کام کو بھی انجام دینا ہوگا۔

دیہاتوں میں رہنے والوں کی زندگی میں عملاً جو قانون نافذ ہیں اور ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں شامل قانون کے درمیان کیا رشتہ ہے، اس مطالعے سے اس تاریخی معمے پر بھی روشنی پڑے گی۔

نواں باب

دیہی زندگی کا مطالعہ اور اس کی اہمیت

اس مضمون میں میرا مقصد ایک طرف معاشیات، تقابلی مذہب اور تاریخ جیسے علوم کے لیے اور دوسری طرف زرعی و سماجی تعمیرِ نو کے لیے ہندوستانی دیہی فرقوں سے متعلق بشریاتی مطالعے کی اہمیت کا جائزہ لینا ہے۔ ان ماہرینِ بشریات کی صرف حقیقی اور وسیع پیمانے پر کی گئی عملی تحقیقات ہی میرے سامنے ہیں جنھوں نے اپنے کام میں جدید ترین تکنیک اور طریقوں کو اپنایا ہے۔ اس پیمانے سے ناپا جائے تو فیلڈ ورک کے نام پر کیا گیا بیشتر کام ہماری کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ قاری سماجی بشریات کے بارے میں ایک عام آدمی جیسا علم رکھتا ہے۔ اس لیے میں نے یہ بتانے سے گریز کیا ہے کہ سماجی بشریات کے ماہرین کس طرح ایک چھوٹے فرقے سے متعلق قریبی اور بلا واسطہ تحقیق کا عظیم منصوبہ تیار کرتے ہیں۔ تاہم یہ بتانا ضروری ہے کہ ایک چھوٹے فرقے کا انتخاب کرتے ہوئے سماجی بشریات کا ماہر اپنے مطالعے کے لیے یہ جاننا چاہتا ہے کہ ایک سماج کے مختلف حصے کس طرح آپس میں مربوط ہوتے ہیں؟ اگر وہ سماج کے صرف ایک پہلو جیسے مذہب یا قانون کا مطالعہ بھی کر رہا ہے تب بھی وہ سماج کے مجموعی نظام کے سیاق و سباق میں جہاں تمام سماجی عناصر مسلسل ایک دوسرے پر اثر انداز ہو رہے ہیں، اس کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

فیلڈ ورکر عملاً وہ سب کچھ قلم بند کر لیتا ہے جو وہ دیکھتا ہے۔ یہاں تک کہ کسی طبقے کے نسلی رشتوں کے نظام کا مطالعہ کرتے وقت بھی وہ اس بات کا خیال رکھتا ہے۔ اس کے پاس بارہ یا اٹھارہ ماہ کا وقت ہوتا ہے اور وہ اس مدت میں لوگوں کی زرعی، اقتصادی، گھر بنانے،

اخلاق و آداب، قانون، مذہب سے متعلق سرگرمیوں کے بارے میں زیادہ سے زیادہ معلومات مہیا کرنے کی کوشش کرتا ہے، کچھ تو اپنے حد سے بڑھے ہوئے احساس تجسس کی وجہ سے وہ ایسا کرتا ہے اور کچھ اس لیے کہ وہ سمجھتا ہے کہ سماج کے تمام شعبے ایک مربوط اکائی ہوتے ہیں اور وہ جس مخصوص شعبے کا مطالعہ کر رہا ہے وہ دوسرے شعبوں کو متاثر کرتا ہے اور دوسرے شعبے اس کے مطالعے کے موضوع پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ اپنی تحقیق مکمل کرنے تک ایک فیلڈ ورکر اس گاؤں یا قبیلے کے بارے میں جس کے ساتھ وہ وابستہ ہے مکمل اور ہمہ گیر معلومات مہیا کر چکا ہوتا ہے۔

یہ دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ ماہر بشریات محض ایک چھوٹے گاؤں یا قبیلے کے بارے میں معلومات رکھتا ہے اور پورے ملک کے سلسلے میں اس کی یہ معلومات معتبر رہنما نہیں بن سکتی ہے مگر ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ منظم و با ترتیب تقابل سماجی بشریات کے طریقہ کار کی رُوح سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کوئی بھی ماہر بشریات اس وقت تک ہندوستانی دیہاتوں کے بارے میں بات کرنے کا مجاز نہیں ہے جب تک وہ مختلف تہذیبی علاقوں کے کافی دیہاتوں کا مطالعہ نہ کرے۔ دوسرے یہ کہ ماہر بشریات کسی علاقے کے گاؤں کا ہی انتخاب کرتا ہے یا کسی ایسے گاؤں کا جو اس کے مخصوص نظریاتی مسئلے کے مطالعے کے لیے نمائندہ موزوں ہو جیسے باہمی نسلی رشتے، معاشی و سماجی اداروں پر آبپاشی کے اثرات، ذات پات کا مذہب سے رشتہ۔ ایک دیہات کے بارے میں مجرّد علم کے مقابلے میں عملی تحقیق زیادہ مفید اور کارآمد ہوتی ہے، چونکہ اس طریقے سے ذاتی طور پر جمع کیے ہوئے مواد کی مدد سے ایک عام نظریاتی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اس طرح ایک ماہر بشریات کو پورے ملک کی دیہی سماجی زندگی کی گہرائی تک پہنچنے کا موقع مل جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ مشاہدہ علم سے نہیں ہوتا ہے۔ مشاہدے کی افادیت علم سے زیادہ ہے۔ اس لیے محض ایک گاؤں کا تحقیقی مطالعہ ماہر بشریات کو ہندوستان کی مجموعی دیہی سماجی زندگی کے بارے میں کچھ کہنے کا حق عطا کر دیتا ہے۔

فیلڈ ورک کا وسیع پیمانے پر کیا گیا تجربہ ایک ماہر بشریات کے کام میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ یہ تجربہ دوسرے سماجوں کو سمجھنے میں ایک بنیاد کا کام دیتا ہے، چاہے یہ سماج اس سماج سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جس کا اس نے ذاتی مطالعہ کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ کتابی

علم بھی فیلڈ کے تجربے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ ایک ماہر بشریات جب اس ملک کے بارے میں جس میں خود اس نے وسیع پیمانے پر تحقیق کا کام کیا ہے، ماہر معاشیات یا ماہر سیاسیات یا ماہر شماریات کے نظریات کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اپنے تجربے سے ان کے نظریات کا تقابل ضرور کرتا ہے۔ ماہر معاشیات، ماہر سیاسیات اور ماہر شماریات کا دائرۂ کار وسیع ہوتا ہے اور ان کا زیادہ لوگوں سے واسطہ ہوتا ہے۔ ماہر بشریات کے مقابلے میں ان کا تجربہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ ماہر معاشیات کے سلسلے میں بنیادی مواد جمع کرنے والا اکثر اس ماہر خصوصی سے مختلف ہوتا ہے جو اس مواد کی تشریح کرتا ہے۔ ماہر معاشیات اور ماہر شماریات کی تحقیقات کے سلسلے میں کام کی یہ تقسیم ناگزیر ہوتی ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی تقسیم میں بہت سے خطرات ہیں۔ اوّلاً تو بنیادی مواد جمع کرنے والے کو نہایت ایماندار، ذہین اور تربیت یافتہ ہونا چاہیے جبکہ اکثر حالات میں وہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ ہمارے جیسے پس ماندہ ملک میں یہ بات زیادہ صحیح ہے، جہاں حکومت موروثی افسران جیسے مکھیا اور پٹواری سے مختلف موضوعات کے سلسلے میں بنیادی مواد جمع کرانے کا کام لیتی ہے۔ یہ عہدیداران نہ تو مناسب تربیت رکھتے ہیں اور نہ ان کو صحیح صحیح معلومات جمع کرنے میں کوئی دل چسپی ہی ہوتی ہے۔ اکثر حالات میں وہ اپنے ذاتی مفاد کی خاطر غلط معلومات فراہم کرتے ہیں۔ مثلاً جنگ کے دوران حکومت کسانوں سے راشنگ کے لیے زائد اناج ایک مقررہ قیمت پر خریدنا چاہتی تھی۔ گاؤں کے امین یا پٹواری نے ہر کسان کے خاندان کے افراد، ملازمین، پیمانے مزدوروں اور بیج کی ضروریات کو نکال کر فاضل اناج کا تخمینہ لگایا۔ پٹواری کے اشارے پر ہر کسان نے فاضل اناج کم لکھوایا اور اپنے مہمانوں کو بھی مستقل افرادِ خاندان میں شامل کر لیا، اور اسی طرح کے دوسرے طریقے استعمال کیے۔ معمولی تنخواہ پانے والا پٹواری کسان پر مہربانی کرکے کچھ فائدہ حاصل کرنے پر مجبور ہے اور طاقتور زمینداروں کو وہ ناخوش کرکے ان کے عتاب کا شکار نہیں بننا چاہتا۔

دہلی یا اور کسی جگہ بیٹھ کر ماہرینِ خصوصی کے تیار کردہ سوال ناموں کے جوابات حاصل کرنے کے لیے اگر گریجویٹ بھی مقرر کیے گئے ہیں تو بھی زیادہ کامیابی کی اُمید نہیں کی جا سکتی کیوں کہ سماجی بشریات اور سماجیات میں ان کی خاطر خواہ ٹریننگ نہ ہونے کے سبب ان کو بھی سوال ناموں کی اہمیت کا صحیح صحیح احساس نہیں ہوتا ہے۔ حاصل کی جانے والی معلومات کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے تحقیق کنندہ کو اس بنیادی مسئلے کا پورا علم ہونا ضروری ہے جس کا حل تلاش

کیا جا رہا ہے۔ چاہے یہ خالص علمی اعتبار سے کوئی مسئلہ نہ بھی ہو۔

دوسرے یہ کہ مقامی حالات کا پورا علم ہونے کے بعد ہی ماہرینِ خصوصی کو سوال نامے تیار کرنے چاہییں۔ عام طور پر ماہرینِ خصوصی میں اس علم کی کمی ہوتی ہے۔ تحقیق کنندگان کی مناسب تربیت کے بعد اس کمیوں کو دور کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ماہرِ خصوصی ان کو آزادانہ اظہارِ رائے کا موقع دے اور ان کی حوصلہ افزائی کرے مگر عموماً ایسا ہوتا نہیں ہے۔

تاہم دیہی فرقوں کے بارے میں کی جانے والی بشریاتی تحقیقات کا جہاں تک تعلق ہے، ماہرِ بشریات خود ہی سوال نامہ تیار کرتا ہے اور خود ہی جوابات حاصل کرتا ہے۔ جہاں کہیں وہ کسی ماتحت یا مددگار کی مدد لیتا ہے، وہ خود اس ماتحت کے ساتھ گاؤں میں موجود ہوتا ہے۔ اور مقامی حالات کا پورا علم ہونے کی وجہ سے پوری نگرانی رکھتا ہے۔

(۲)

ہماری حکومت کسانوں کی بھلائی چاہتی ہے، اس لیے کسانوں سے متعلق مختلف معاملات کے بارے میں صحیح صحیح معلومات حاصل کرنے کی ضرورت سے پوری طرح آگاہ ہے۔ مثلاً وہ جاننا چاہتی ہے کہ دیہاتوں میں قرضوں کی نوعیت کیا ہے؟ زمینوں کا بٹوارہ کس طرح ہوتا ہے؟ ملک کے مختلف حصوں میں بے زمین کسان کن حالات میں کام کرتے ہیں اور یہ کہ دیہی علاقوں میں نیم بے روزگاری یا پوشیدہ نیم بے روزگاری کس حد تک ہے؟ یہ بات قابلِ فہم ہے کہ اس طرح کا جائزہ لینے میں حکومت قطعی طور پر عملی مقصد رکھتی ہے لیکن اس بات کو محسوس نہیں کیا گیا ہے کہ اس مقصد کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ان طریقوں کو بھی اپنانا پڑے گا جو بظاہر عملی معلوم نہیں ہوتے۔ دیہی سماجی زندگی کے مختلف پہلو ایک دوسرے سے گہرے طور پر مربوط ہیں اور کسی ایک پہلو کا تجزیہ کرنے کے لیے دوسرے متعلقہ پہلو یا پہلوؤں اور ان کے باہمی ردِّعمل کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ مثلاً دیہی قرضوں کا سروے کرانے کے لیے پُرتکلف شادیوں اور موت کے بعد کی رسومات اور ان کے پیچھے کارفرما نظریات کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مویشیوں سے متعلق اعداد و شمار جمع کرنا بے معنی ہوگا اگر زرعی تکنیک، کسانوں کی معاشیات اور لوگوں کے اخلاقی و مذہبی عقائد کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ مختصراً کسی بھی دیہی مسئلے کو دوسرے مسائل اور مجموعی سماجی و تہذیبی ڈھانچے سے علیحدہ کر کے سمجھنا نتیجہ خیز نہیں ہوگا۔ یہ میں ایک بار پھر دُہراتا

ہوں کہ حکومت 'عملی تحقیق' چاہتی ہے اور اس کا مقصد فوری نتائج حاصل کرنا ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ماہرینِ بشریات و سماجیات اس حقیقت کا اظہار کیوں نہیں کرتے کہ ان مقاصد سے کوئی نتیجہ برآمد ہونے والا نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یونی ورسٹی کے شعبوں کے پاس سرمائے کی کمی ہے یعنی ان کے پاس تحقیقات کے لیے کافی روپیہ نہیں ہے اور وہ حکومت کی عائد کردہ غیر معقول شرائط کو بھی منظور کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ مختصر یہ کہ صرف ماہر سماجی بشریات ہی ایک فرقے کو مجموعی طور پر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کا علم اور طریقہ کار دیہی سماجی زندگی کے کسی ایک پہلو سے متعلق مواد کی صحیح تعبیر کے لیے ناگزیر بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس کا طریقہ کار ماہر سیاسیات، سماجی کارکن اور ماہر معاشیات کے جزوی طریقہ کار کی اصلاح کرتا ہے۔ دوسرے ماہرینِ سماجیات کے برعکس اس کے قابلِ قدر فیصلے اس کے اپنے ہوتے ہیں اور اس کی وجہ سے اس میں دیہی اور قبائلی زندگی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہمدردانہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اپنے بیان کی وضاحت کے لیے میں ایک مثال پیش کروں گا۔ ہم ہندوستان کے مویشیوں کے مسائل کے بارے میں ماہر معاشیات اور مصلحین سے بہت کچھ سنتے رہتے ہیں۔ ہمیں بتلایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں مویشیوں کی کثیر تعداد موجود ہے مگر ہمیں اسی مقدار میں دودھ حاصل نہیں ہوتا، اور یہ کہ کسان مویشیوں کی ٹھیک دیکھ بھال نہیں کرتا ہے اور اس کے مذہبی عقائد مویشیوں کے سلسلے میں معقول پالیسی اپنانے میں حائل ہیں۔ محض ایک گاؤں کا مطالعہ اس معاملے پر کیا روشنی ڈالتا ہے؟ میسور شہر کے ۲۲ میل جنوب مشرق میں واقع رام پورہ گاؤں کے بارے میں میں کچھ حقائق پیش کروں گا۔ یہ حقائق رام پورہ گاؤں کے قریبی دیہاتوں کے سلسلے میں بھی درست ہو سکتے ہیں۔ اس علاقے میں دودھ کے نقطۂ نظر سے گائے وہی حیثیت نہیں رکھتی ہے جو بھینس کو حاصل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ لوگ بھینس کے مقابلے میں گائے کے دودھ کو ترجیح دیتے ہیں اور حقیقت میں بچے اور مریض گائے کا دودھ ہی استعمال کرتے ہیں لیکن گھی، دہی، مکھن، کافی اور چائے بنانے کے لیے بھینس کا دودھ زیادہ مقبول ہے۔ دودھ بیچنے والوں کے لیے گائے کے مقابلے میں بھینس کے دودھ میں پانی ملانا آسان ہے۔ یہی صورتِ حال ملک کے دوسرے حصوں میں بھی موجود ہے۔ مجموعی اعتبار سے پورے ملک کو لیجیے، یہ بہت ممکن ہے کہ دودھ کے نقطۂ نظر سے بھینس کی بھی وہی حیثیت ہو جو گائے کی ہے لیکن انتہائی عجیب و غریب بات یہ ہے کہ مویشیوں کے مسئلے پر جب بات چیت کی جاتی ہے تو بھینس کو نظر انداز

کر دیا جاتا ہے ۔ اس حقیقت کے بارے میں کوئی اظہار خیال نہیں کیا جاتا ہے۔

ہندوستان کے دوسرے بیشتر علاقوں کی طرح رامپورہ کے سلسلے میں بھی یہ بات دُرست ہے کہ بھینسا ہل چلانے کے مقاصد کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ تاہم دیہی دیویوں کے سامنے اُس کی قربانی بڑے شوق سے پیش کی جاتی ہے۔ ایک کٹر شخص یہ دلیل دے سکتا ہے کہ قربانی کے لیے قطعی بے کار جانور ہی منتخب کیا جاتا ہے، جس کو زندہ رکھنا چارے کا نقصان کرنا ہے مگر یہ دلیل اس مقبول ترین نظریے کی تردید کرتی ہے کہ ہندو مذہبی جذبات کی وجہ سے بوڑھے اور ناکارہ مویشیوں کو مارنا پسند نہیں کرتے ہیں۔

تاہم بیل راجپورہ اور ملک کے دوسرے حصّوں میں کھیتی باڑی کا جانور ہے۔ عملاً ہر کاشتکار کے پاس ایک جوڑی بیل ہوتے ہیں جبکہ دودھ یا کھاد کے لیے گائے یا بھینس صرف چند ہی کے پاس ہوتی ہیں۔ بنیادی طور پر چراگاہوں کی کمی کی وجہ سے ایسا ہے۔ بیلوں کے لیے چارہ حاصل کرنا کافی مشکل ہے لیکن بیلوں کا پالنا بھی ضروری ہے، چونکہ کوئی بھی زمیندار کسی کسان کو جس کے پاس اس کے اپنے بیل نہیں زمین کرایے پر دینے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا اور زمین حاصل کرنے کے لیے سخت مقابلہ رہتا ہے۔ کسی کے پاس بیلوں کی جوڑی کا ہونا زمین حاصل کرنے کے لیے مضبوط ضمانت ہے لیکن کسان کی غریبی اس کو سستے سے سستا بیل خریدنے پر مجبور کرتی ہے ۔ ۱۹۴۸ء میں چھوٹے بیلوں کی ایک جوڑی کی قیمت ۲۵۰ روپے تھی۔ چھوٹے بیلوں پر چارے کا کم خرچ ہوتا ہے۔ ایک بیل کی موت کسان کی معاشیات کو تباہ کر دیتی ہے۔ مویشیوں کے اسپتالوں کا رواج عام ہونے سے پہلے بیل کی زندگی بہت قابلِ رحم تھی۔ بیلوں کی وبا ہزاروں مویشیوں کا صفایا کر دیتی تھی۔ ایک کسان یہ جانتا ہے کہ زرعی سیزن کے دوران اس کو ایک یا دونوں بیلوں کو بدلنے کے لیے ضرور کہا جائے گا۔ دوسرے اس کے ہل لکڑی کے بنے ہونے کی وجہ سے ہلکے ہوتے ہیں اور ان کو چلانے کے لیے بڑے بیلوں کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ تیسرے دھان کی کھیتی چھوٹے چھوٹے قطعوں میں ہوتی ہے، جن میں چھوٹے بیل ہی چل سکتے ہیں۔ بڑے بیل کسان کے لیے عزّت کی علامت سمجھے جاتے ہیں۔ رامپورہ کے ایک کسان کے پاس بہت بڑے بیلوں کی جوڑی تھی مگر وہ کھیتی باڑی کے مقاصد سے زیادہ نمود و نمائش کے لیے تھے۔ گاؤں والے اس کو رشک کی نگاہ سے دیکھتے تھے لیکن اس کو بے وقوف بھی سمجھتے تھے۔ کیوں کہ بیل استعمال کے لیے ہوتے ہیں نہ کہ شان و شوکت بڑھانے

کے لیے۔ یہ آدمی فضول خرچ تھا۔ شراب اور بھنگ کا استعمال کرتا تھا۔ داشتائیں رکھتا تھا اور بڑے بیل بھی اس کی فضول خرچ زندگی کا ایک حصّہ تھے۔

شہری دانش وروں کے عام تاثر کے برعکس کسان اپنے مویشیوں کی حتی الامکان دیکھ بھال کرتے ہیں۔ جون و اگست کے دوران جب بارشیں ہوتی ہیں بیلوں کو سخت محنت کرنی پڑتی ہے اور کسان کے دل میں ان کے لیے احساس تشکّر پیدا ہوتا ہے۔ ستمبر، اکتوبر کے دوران جب کھیتوں میں زیادہ کام نہیں ہوتا، کسان آدھی رات کو اُٹھ کر اپنے خوابیدہ بیلوں کو دھان کی ہری بالیاں کھلاتا ہے۔ ہر رات چند گھنٹے تک یہ چارہ کھلایا جاتا ہے۔ ایک مرتبہ میں نے دیکھا کہ ایک کسان اپنے بیلوں کو دھان کی بالیں کھلا رہا تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ شہروں میں دھان کی کس قدر قلّت ہے اور وہ جو دھان بیلوں کو کھلا رہا تھا، اس سے انسانوں کا پیٹ بھرا جا سکتا تھا۔ اس نے جواب دیا: "کیا اس نے بونے اور پود لگانے میں میری مدد نہیں کی؟ جو اس نے پیدا کیا ہے اگر اس میں سے وہ کچھ کھالے تو کیا نقصان ہے؟" احسان مندی کا جذبہ انسانوں کے تئیں ہی نہیں جانوروں کے لیے بھی پایا جاتا ہے۔ کسان کی ہمدردی ہمیشہ جذبۂ انسانیت کی پیداوار نہیں ہوتی۔ بیل آخر کار بھگوان شیو کا بیٹا بسا واہے جس پر شیو سواری کرتے ہیں۔ پیر کے دن بیلوں سے ہل نہیں چلوایا جاتا۔ بھگوان کے نزدیک پیر کا دن مقدّس ہے اور اس دن ان کے بیٹے کو آرام کرنا چاہیے۔

رامپورہ کے چند زمیندار کھاد کی خاطر گائیں بھی پالتے ہیں۔ کھاد کی بڑی کمی ہے اور کھاد میں اضافے کی خاطر وہ گائے پالتے ہیں۔ صبح کو ایک چھوٹا لڑکا ان گایوں کو لے کر گاؤں سے دو میل دُور چراگاہ چلا جاتا ہے اور شام کو انہیں واپس لے آتا ہے۔ چراگاہ میں گھاس بہت کم ہوتی ہے۔ چارہ اس قدر کمیاب ہے کہ جو کچھ چارہ دستیاب ہے اسے اکٹھا کر لیا جاتا ہے۔ گائے کا گوبر ٹوکری میں اکٹھا کر کے گھر لایا جاتا ہے۔ مویشیوں کا گوبر کھاد کے ڈھیر پر ڈال دیا جاتا ہے۔ چرواہے کے لڑکے کو سال میں تیس روپے اور کھانا اور کپڑا دیا جاتا ہے۔ ہر گائے کھاد کا چلتا پھرتا کارخانہ ہے، جو ادھر ادھر اُگی ہوئی معمولی گھاس کو سفید کھاد میں تبدیل کر دیتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ رامپورہ میں ایندھن کی سخت کمی کے باوجود گائے کا گوبر جلانے کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گاؤں کے بزرگوں نے کبھی ایک ضابطہ بنا دیا تھا جس پر آج تک عمل ہو رہا ہے۔ تاہم یہ ضابطہ سرکاری پنچایت نے نہیں بنایا تھا۔

عام طور پر یہ یقین پایا جاتا ہے کہ کسان اپنے مذہبی عقیدے کی وجہ سے بوڑھے اور بے کار مویشیوں سے چھٹکارا نہیں پاتا۔ میرا رامپورہ کا تجربہ اس عام یقین کے تئیں شک وشبہ پیدا کر دیتا ہے۔ مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ ایک حیثیت سے مویشی مقدس سمجھے جاتے ہیں مگر یہ اعتقاد اس قدر طاقتور نہیں جیساکہ دعویٰ کیا جاتا ہے۔ میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں کہ دیہی دیویوں کے لیے بھینسے کی قربانی دی جاتی ہے۔ اگرچہ کسان گائے یا بیل کو خود نہیں مارتا ہے لیکن اگر کوئی اس کی نظروں سے دور یہ گندہ کام کرتا ہے تو وہ اس کی پروا بھی نہیں کرتا ہے۔ اس علاقے میں مسلم سوداگر ہیں جو گاؤں در گاؤں جاکر مویشیوں کی خرید وفروخت کرتے ہیں۔ یہ سوداگر اپنا بچھڑا دے کر کسان سے اس کا بچھڑا لے لیتا ہے اور مسلم سوداگر کو اپنے جانور کے بدلے جانور بھی مل جاتا ہے اور کچھ روپے بھی۔ اس طرح وہ جو مویشی جمع کرتا ہے وہ ہوگر یا میسور شہر کے قصابوں کے یہاں جاکر ذبح کر دیے جاتے ہیں۔

(۳)

پچھلے ایک سو سال یا اس سے بھی زیادہ عرصے سے کسان کو قدامت پرست، بے وقوف، جاہل اور توہم پرست کی حیثیت سے پیش کیا جاتا رہا ہے۔ اس کے طرز زندگی اور زراعت کو بدلنے کی سرکاری و غیر سرکاری منظم کوششوں کے نتیجے میں اس کی یہ تصویر حال میں زیادہ عام ہو گئی ہے۔ ماہر بشریات جس نے دیہی فرقے کا وسیع مطالعہ کیا ہے وہ کسان کے بارے میں ان خیالات سے اتفاق نہیں کرتا ہے، یا کم از کم ان میں بنیادی تبدیلیاں چاہتا ہے۔

میکم میریٹ نے اپنے ایک مضمون 'انتہائی ترقی یافتہ دیہی علاقوں میں تکنیکی تبدیلی'[له] میں بتلایا ہے کہ اُترپردیش کے کشن گڑھی گاؤں کے رہنے والوں نے سبھی تبدیلیوں کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کے برعکس انھوں نے زراعت کے سلسلے میں نئی تکنیک کو اپنایا ہے۔ اس نے اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ بتلائی ہے کہ کسان کی تکنیک جیساکہ عام خیال ہے اتنی سادہ اور آسان نہیں ہے بلکہ ایک پیچیدہ اور ایک دوسرے سے مربوط مجموعہ ہے اور اس کے کسی ایک جز میں تبدیلی کرنا پورے نظام میں دور رس نتائج پیدا کرنا ہے۔ تکنیکی نظام کا معاشی، سماجی اور مذہبی نظاموں سے گہرا رشتہ ہے۔ اس

له Economic Development and Cultural Change Vol. I, No 4, 1952 Pp. 261-72

سے جزوی طور پر یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ کسان تبدیلی کا کیوں مخالف ہے۔ ایسے چھوٹے اور مضبوط سماج میں تبدیلی زیادہ دُور رس اور گہری ہوتی ہے جہاں لوگ باہمی رشتوں میں جکڑے ہوتے ہیں۔ بڑے صنعتی سماج میں یہ بات نہیں۔ ایسے سماج میں زندگی کے مختلف شعبے باہمی طور پر ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہوتے ہیں۔ افراد کے مابین رشتے بھی میکانکی اور رسمی ہوتے ہیں۔

ہر چیز کی شدید کمی کسان کی معاشیات کی ایک عام دقّت ہے۔ اس کو محض اپنا وجود باقی رکھنے کے لیے چند چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کی ان مصرفی چیزوں میں سے ہر ایک کمیاب ہے۔ مثلاً کسان کے لیے اس کے علاقے میں اُگنے والی ہر پتّی اور پودے کے بہت سے مصرف ہوتے ہیں۔ یوفوربیا (ایک قسم کا پودا) باڑ لگانے کے لیے مفید ہے۔ سوکھنے پر اس کو ایندھن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور جب ہرا ہوتا ہے اس کی پتّیوں کو زمین میں دبا کر کھاد بناتے ہیں۔

اسی طرح کیتکی کا پودا بھی باڑ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ بارش کے موسم میں یہ گارے کی دیواروں کی حفاظت کے کام آتا ہے اور اس کے ریشوں سے رسّی بنائی جاتی ہے۔ اس کی شاخ ایندھن کے کام آتی ہے۔ ہر جگہ پائے جانے والے ببول کا ہر حصّہ کام میں لایا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کا دو انچ لمبا کانٹا بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کی شاخیں باڑ بنانے کے کام آتی ہیں۔ اس کی پتّیاں اور ڈوڈے بکریاں کھاتی ہیں۔ اس کی لکڑی عمارتی کاموں میں استعمال ہوتی ہے اور جلانے کے بھی کام آتی ہے۔ اس کی چھوٹی چھوٹی شاخوں سے داتون کا کام لیتے ہیں۔ اس کے کانٹے پنوں کی جگہ استعمال ہوتے ہیں اور اس کے خوشبودار پھول عورت کے بالوں کی رونق بڑھاتے ہیں اور ان سے ہار بنائے جاتے ہیں۔ چارے کی کمی کی وجہ سے بکری کی مقبولیت سمجھ میں آتی ہے۔

کسان گوبر کو ایندھن کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ یہ نہیں جانتا کہ گوبر ایک قیمتی کھاد ہے بلکہ اس لیے کہ ایندھن کی سخت کمی ہے۔ اس کا ہل ہلکا اور لکڑی کا بنا ہوتا ہے۔ اس کے بیل چھوٹے ہوتے ہیں اور اکثر پتھریلی چٹان کی چند انچ بالائی مٹی پر ہی اسے فصل اُگانی ہوتی ہے۔ اس کو شادی بیاہ اور موت کے موقعوں پر خرچ کرنا پڑتا ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو دوستوں، عزیزوں اور پڑوسیوں کی نظروں میں وہ بے عزّت ہو جاتا ہے۔ اس کو ان اداروں کے لیے ذمے دار قرار نہیں دیا جاسکتا جو صدیوں سے قایم ہیں۔ اس کو صرف اتنا الزام دیا جاسکتا ہے کہ اس میں ان کو توڑنے کی ہمّت نہیں ہے۔ کسی بڑے اور ہم رنگ شہر کے مقابلے میں گاؤں کے چھوٹے اور مضبوط سماج میں رواج توڑنا زیادہ مشکل کام ہے۔ کسان کی غریبی اور لاچاری اس کو دوسروں کا محتاج بنا دیتی ہے اور

نتیجے میں اس کو مقلّد بننا پڑتا ہے۔

کسان کی قدامت پرستی بلا کسی سبب نہیں۔ اس کی زرعی تکنیک اس کا قابل قدر سرمایہ ہے، وہ صدیوں کے تجربے سے وجود میں آئی ہے۔ اس کے سماجی اور تہذیبی ادارے اس کو تحفظ کا احساس اور استقامت بخشتے ہیں اور اس لیے وہ ان کو بدلنا ناپسند کرتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ قدامت پرستی کسانوں کا ہی خاصہ نہیں۔ کوئی بھی تبدیلی پسند نہیں کرتا، خاص طور پر جوانی گزرنے کے بعد۔

فیلڈ ورکر کا یہ تجربہ ہے کہ ہر گاؤں میں چند نوجوان ضرور ایسے ہوتے ہیں جو روایتی طریقوں کو بدلنا چاہتے ہیں مگر وہ بھی اپنے بزرگوں کے چنگل میں پھنسے ہوتے ہیں۔ آج کل بہت سے دیہاتوں میں بزرگوں اور نوجوانوں کے درمیان ایک نمایاں کش مکش دکھائی دیتی ہے۔ نوجوانوں کو طاقت حاصل کرنے میں ابھی زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ روایتی بزرگوں کی عزت پر بہت زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ پنچایت اور مشترکہ خاندان کے ادارے نوجوانوں کو بڑوں کا محتاج رکھنے کی طرف مائل ہیں۔ اس لیے زراعت کی تکنیک کے کسی ایک جزو میں تبدیلی کرنا محض ایک تکنیکی معاملہ نہیں ہے بلکہ اس سے باپ بیٹے کے درمیان سماجی تعلقات متاثر ہوتے ہیں۔ ایک تکنیکی بات چھوٹوں اور بڑوں کے درمیان عزّت کا سوال بن جاتی ہے اور ایک حیثیت سے اس پورے کلچر کی سالمیت خطرے میں پڑ جاتی ہے جس میں بزرگوں کی عزت کرنا ایک بنیادی قدر ہے۔

کسان اپنی قدامت پرستی کی وجہ سے نئے طریقوں اور نئی تکنیک کو شک و شُبہ کی نظر سے دیکھتا ہے۔ وہ گورنمنٹ کے تحت چلائے جانے والے دھان کے فارموں کی کامیابی سے بھی متاثر نہیں ہوتا کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ حکومت کے پاس بے پناہ وسائل ہیں جبکہ وسائل کے اعتبار سے اس کی حالت قابلِ رحم ہے۔ بعض اوقات سرکار کے مقرر کردہ ماہر خصوصی سے بھی وہ ایک قدم آگے ہوتا ہے، کیوں کہ وہ پہلے ہی سے اندازہ لگا چکا ہوتا ہے کہ نئے اوزار یا نئے تصور کا گاؤں کے نظام اقتدار پر کیا اثر پڑے گا جبکہ ماہر خصوصی نئے طریقے یا اوزار کے فائدوں کی وضاحت کر رہا ہوتا، کسان یہ سوچ رہا ہوتا ہے کہ گاؤں کے مکھیا یا پردھان کے ہاتھ میں اس کی وجہ سے کتنی طاقت آجائے گی۔ اگر وہ نئے خیال یا نئے اوزار کی مخالفت کرتا ہے تو اس کی وجہ اس کی بے وقوفی نہیں بلکہ ذہانت ہے۔ میں نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ حکومت نے اعلیٰ نسل کا ایک بچھڑا گاؤں کو تحفے میں دیا۔ مکھیا نے یہ بچھڑا اپنے ایک غریب اور بدقسمت عزیز کو دے دیا اور اس کے بعد مکھیا نے

اس غریب پر ہر قسم کے مظالم کرنے شروع کر دیے۔

کسی نئے اوزار یا طریقے کو اپنانے کا مطلب ہے سماجی رشتوں میں تبدیلی۔ اور وہ نئے طریقوں کی مخالفت اس وجہ سے بھی کرتا ہے کیوں کہ جدید طریقوں سے جو سماجی نتائج مرتب ہونے والے ہیں وہ ان سے بخوبی واقف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رامپورہ گاؤں کا مکھیا بجلی اور بل ڈوزر کی تو مانگ کرتا ہے مگر اسکول کی مخالفت۔ بل ڈوزر اس کی زمین کو ہموار کریں گے۔ بجلی سے اس کا گھر اور گاؤں روشن ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے چھوٹی صنعتوں کو قایم کرنا ممکن ہوگا، جبکہ اسکول کی وجہ سے مزدور کمیاب ہو جائے گا۔ اور امیروں کے لیے غریبوں کے دل میں جو عزت ہے وہ ختم ہو جائے گی۔ ہر شخص جس کو ہمارے دیہاتوں کی زندگی کا تجربہ ہے جانتا ہے کہ ہر گاؤں میں چند ممتاز ہستیاں ہوتی ہیں۔ وہ اپنی حیثیت اور ذہانت کی وجہ سے ہر نئی تبدیلی کو اپنے مفاد کے لیے استعمال کرتی ہیں۔ کوئی بھی اصلاحی پروگرام نافذ کرتے وقت اس حقیقت کو سامنے رکھنا ہوگا۔

(۴)

ہندوستانی سماجی اداروں کے طالب علم کے پاس بڑی مقدار میں مذہبی اور سیکولر لٹریچر موجود ہے۔ اس لٹریچر نے ہندوستانی سماجیاتی مسائل کے حل اور ان کے جائزے کے کام کو بہت متاثر کیا ہے۔ مثال کے طور پر اس لٹریچر میں پائے جانے والے ذات پات اور خونی رشتوں کے حوالوں کو تاریخی حقائق کا درجہ دے دیا گیا ہے اور آج کے حالات کا موازنہ قدیم تاریخی دور میں پائے جانے والے حالات سے کیا جاتا ہے۔ کتب قانون (دھرم ستر اور دھرم شاستر) کے بارے میں یہ فرض کر لیا گیا کہ ان میں وہ قانون مذکور ہیں جن پر اس دور میں عمل ہوتا تھا۔ یہ سوال اٹھانے کی زحمت نہیں کی جاتی کہ آیا یہ وہ قانون ہیں جو ایک ماہر قانون کے نزدیک پسندیدہ یا اچھے تھے۔ بڑے بڑے قانون دانوں کے بارے میں یہ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کس دور سے تعلق رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں بڑا اختلاف رائے ہے۔ ان کے ادوار کا تعین کرتے وقت تین صدیوں کا فرق ہو جانا عام بات ہے۔ ابتدائی مقننین کے بارے میں یہ اکثر ہوتا ہے۔

ڈاکٹر آئی۔ بی۔ ڈیسائی لکھتے ہیں " ہندو قانون کے ارتقا میں ایک مزید دشواری یہ ہے کہ مختلف تصانیف کی تاریخوں کے سلسلے میں عالموں میں اتفاق رائے نہیں پایا جاتا۔۔۔۔ مختلف مصنفین کے ادوار کی ترتیب کے بارے میں کوئی ایک رائے نہیں۔ بوہلر کی رائے میں گوتم قدیم ترین دھرم شاستر کار

ہے اور اپستمبا سب سے بعد کا، جبکہ جیسوال اس ترتیب کو بالکل اُلٹ دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں گوتم سب سے بعد میں ہوئے اور اپستمبا سب سے پہلا قانون داں تھا"[1] ایک ماہر قانون کے ماخذ اور اس کے وضع کردہ اصولوں اور ضابطوں کی صداقت کی اکثر وضاحت نہیں ہو پاتی ہے

اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں میں یہ مفروضہ گہری طرح بیٹھ گیا ہے کہ جو کچھ لکھا ہوا ہے وہ سچ ہے اور دستاویز جس قدر پرانی ہے اسی قدر اس کی تحریر صداقت پر مبنی ہے۔ اکتساب علم تاڑ کے پتوں پر لکھے ہوئے مسوّدوں کا ہم معنی بن گیا ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں میں انڈولوجی کے مطالعے کے لیے جو نصاب تیار ہوا ہے اس سے بھی قدیم تحریروں کی طرف جھکاؤ کا اندازہ ہوتا ہے۔ انڈولوجی کو ہندوستان کے ماضی کا علم سمجھا جاتا ہے۔ موجودہ قبائل اور دیہاتوں سے متعلق مطالعے کو انڈولوجی میں شامل کیے جانے کے بارے میں کوئی بھی تجویز قابل اعتنا نہیں سمجھی جاتی ہے اور اس کو حماقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ منو اور ویدوں کے زمانے کے ذات پات کے نظام کو تو قابل مطالعہ سمجھا جاتا ہے مگر جدید ہندوستان میں ذات پات کا جو اہم رول ہے اس کو انڈولوجی کے دائرے سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ ہندوستان کے ماضی کو عظیم بنانے کی خواہش میں انڈولوجی اور علم آثار قدیمہ کو بھی باہم ملا دیا جاتا ہے۔ یہ رجحان غیر جانب دارانہ علمی تلاش و تحقیق کے لیے ہرگز صحت مند نہیں ہے۔

سماجی طرز عمل کا مشاہدہ کرنا ہر جگہ ایک مشکل کام ہوتا ہے۔ اور بعض حیثیتوں سے غیر ملکی سماج کے مقابلے میں خود اپنے سماج کا مشاہدہ اور بھی زیادہ مشکل ہے۔ ہندوستانیوں کے سلسلے میں مزید دشواری یہ ہے کہ کتابوں سے لیے ہوئے خیالات اور وہ خیالات جو ہمیں اپنی ذات و علاقے میں پیدا ہونے کی وجہ سے ورثتاً ملتے ہیں، سماجی طرز عمل سے متعلق مشاہدے کو پراگندہ کرتے ہیں۔ حقیقی صورت حال کو سمجھنے میں ناکامی کی ایک مثال ورن کا تصور ہے جس کی وجہ سے ذات پات کو سمجھنے میں کافی خرابیاں پیدا ہوئی ہیں۔ ورن اسکیم کے مطابق ذاتیں صرف چار ہیں اور چند گروپس ہیں، جبکہ حقیقی صورت حال یہ ہے کہ ہر لسانی علاقے میں کئی سو ذاتیں ہیں جن میں سے ہر ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک مشترکہ کلچر ہے، مشترکہ پیشہ یا پیشے ہیں۔ آپس میں ہی شادیاں کرتے

Punishment and Penance in Manusmriti: Journal of the University of Bombay Vol XV. Part I, July,1946 P.42 [1]

ہیں اور ساتھ کھاتے پیتے ہیں۔

ہر مقامی علاقے کی ذاتوں کا ترتیب مدارج کا نظام (Hierarchy) ہوتا ہے۔ اس نظام کی اپنی خصوصیات ہیں جو ان خصوصیات سے قطعی مختلف ہیں جو ورن کے تصور میں پائی جاتی ہیں ——

اولاً: ورن اسکیم میں صرف چار ملک گیر ذاتیں ہیں جن میں سے ہر ایک اپنا مخصوص مقام رکھتی ہے، جبکہ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ ذاتوں کے سلسلے میں صرف ترتیب مدارج کا نظام (Hierarchy) قطعی حیثیت رکھتا ہے۔ باقی کوئی چیز یقینی نہیں۔ ذاتوں سے متعلق ترتیب مدارج کے نظام (Hierarchy) میں بھی غیر یقینی صورت حال پائی جاتی ہے، خاص طور پر وسطی خطے میں۔ ایک ذات کے لوگ اس بات پر جھگڑتے ہیں کہ وہ بلند تر مقام کے حق دار ہیں جبکہ ان کے پڑوسیوں نے انھیں کمتر درجہ دے رکھا ہے۔ یہ جھگڑا ایک اہم مقصد کو پورا کرتا ہے، کیوں کہ یہ ذاتوں کو حرکت پذیر بنا دیتا ہے اور کبھی کبھی اس کی وجہ سے ذاتوں کے اندرونی نظام میں تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ ایک ذات کے لوگ دوسری ذات کے اپنے پڑوسی لوگوں سے بازی لے جاتے ہیں اور ان کے مقابلے میں بلند تر مقام حاصل کر لیتے ہیں۔

ایک اہم بات یہ ہے کہ ذاتوں سے متعلق ترتیب مدارج کا نظام (Hierarchy) مقامی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک مقامی علاقے کا نظام دوسرے مقامی علاقے سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہی نام کے دو گروپ، ایک ہی لسانی خطے میں رہتے ہوئے اپنے اپنے ترتیب مدارج کے نظام میں مختلف حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے رسم و رواج بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں گجرات کے 'کولی' ذات کے لوگوں کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ ورن کا تصور اس قدر سخت گیر اور قطعی واضح ہے کہ وہ ذات پات کے انتہائی پیچیدہ حقائق کا احاطہ نہیں کر سکتا، تاہم ورن کے تصور نے ذات پات کے بارے میں حقائق کو سارے ہندوستان میں قابل فہم بنانے میں مدد دی ہے، کیوں کہ اس نے ذاتوں کے سلسلے میں ایک ایسا تصوراتی خاکہ فراہم کر دیا ہے جو نہایت سادہ، قطعی واضح اور مستحکم ہے اور جو ہر جگہ تسلیم کیا جاتا ہے اور یہ حرکت پذیری میں بھی معاون ہوتا ہے، کیوں کہ کسی اعلیٰ تر ذات کے پڑوسی کے نام کو اختیار کرنے کے مقابلے میں حوصلہ مند ذاتوں کے لیے اپنے نام سے پہلے کسی ایک ورن کا بلند بانگ سنسکرت آمیز نام لگانا زیادہ آسان ہے لیکن ورن کے یہ تمام فوائد اس وقت ختم ہو جاتے ہیں جب یہ سمجھا جاتا ہے کہ ورن ذات پات کو تفصیل اور قطعیت کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ اگر ہندوستان کا اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ یہ فرض نہ کر لیتا کہ ورن کا تصور ذات پات کے نظام کی بخوبی وضاحت کرتا ہے تو

شاید یہ بات نہ ہوتی۔ اس نمایاں علمی تعصب کا ایک ہی علاج ہے اور وہ یہ کہ عملی تحقیقات کی جائیں۔ فیلڈ ورکر کا جب حقائق کی حیران کن بوقلمونی اور پیچیدگیوں سے سابقہ پڑے گا تو وہ اپنے کتابی و مفروضہ تصورات کا اپنے مشاہدے سے رشتہ جوڑنے پر مجبور ہوگا اور جب وہ یہ دیکھے گا کہ دونوں میں کوئی ہم آہنگی نہیں تب وہ کتابوں کا ازسرنو جائزہ لینے کی کوشش کرے گا۔

(۵)

ہندوستان کے ہر حصے میں چند اعلیٰ ذات کے لوگ علمی و ادبی روایات کے علمبردار رہے ہیں جبکہ زیادہ تر ہندوستانیوں میں یہ روایات نہیں ملتیں۔ برطانوی دورِ حکومت میں اعلیٰ ذاتیں ہی دانشور طبقہ فراہم کرتی تھیں، جو آقاؤں اور عوام کے درمیان رابطے کے طور پر کام کرتا تھا۔ دانشوروں کا یہ نیا طبقہ سماجی حقیقت کو تحریری لٹریچر کے ذریعے ہی دیکھتا تھا اور اس سے انحراف کرنے والوں کو ذہنی مریض سمجھا جاتا تھا۔ اسی نئے طبقے نے ہندو سماجی نظام کے اعلیٰ ذات کے نظریے کو اپنے نئے آقاؤں کے ذہن نشین کرایا اور ان کے ذریعے یہ نظریہ غیر ملکوں میں پھیلا۔ اعلیٰ ذات کے ہندو دل میں پائے جانے والے حالات کو ایک عام اصول بنا کر دوسرے تمام ہندوؤں پر بھی منطبق کیا گیا مثلاً چھوٹی ذاتوں کے مقابلے میں اعلیٰ ذاتوں میں عورت کے ساتھ زیادہ اچھا سلوک نہیں کیا جاتا تھا لیکن ابتدائی مصلحین نے اس حقیقت کو نظرانداز کر دیا۔ وہ ہندو بیوہ کی مظلومیت، طلاق کی اجازت نہ ہونا، عورت کے سلسلے میں جنسیاتی ضابطے کا سخت ہونا وغیرہ جیسے معاملوں کے بارے میں بہت باتیں کرتے تھے لیکن ان تمام معاملات کے اہم پہلوؤں کے بارے میں چھوٹی ذاتوں کے نظریات بڑی ذاتوں سے مختلف ہیں۔ جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہندو سماجی زندگی سے متعلق مشاہدے کو کتابی نظریے اور اعلیٰ ذات والوں کے نظریے نے خراب کیا ہے۔ اس بارے میں ہندوستانی ماہرین سماجیات کا سماجیاتی مطالعہ دلچسپ نتائج کا حامل ہوگا۔

اگر ہم ہندو مذہبی کتابوں اور اعلیٰ ذات والوں کے نظریات سے ہٹ کر ہندو مذہبی طرزِ عمل جیسا کہ وہ واقعی ہے کا مطالعہ کرتے تو ہمیں ہندو دھرم کا وہ تصور ملتا جو فلسفیوں، سنسکرت کے عالموں اور مصلحین کے نظریے سے کافی حد تک مختلف ہوتا۔ میں ایک مثال کے ذریعے اپنی بات کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ۱۹۴۸ء کی گرمیوں میں رامپورہ کے بزرگ مجھے بساوا دیوی کے مندر میں لے گئے جہاں وہ دیوی سے بارش کے امکانات کے سلسلے میں مشورہ کرنے گئے تھے۔

میں نے دیکھا کہ پجاری نے سنسکرت میں منتر پڑھ کر پوجا کی۔ اس کے بعد گاؤں کے بزرگوں نے دیوی سے پوچھنا شروع کیا کہ آیا چند دنوں میں بارش ہوگی کہ نہیں۔ میں یہ توقع کر رہا تھا کہ وہ بھی اسی طرزِ عمل کا مظاہرہ کریں گے جو اعلیٰ ذات کے مندروں میں اعلیٰ ذات کے ہندو کرتے ہیں۔ جیسے سر جھکائے، ہاتھ جوڑے ہوئے آنکھیں بند کر کے دیوی کے سامنے کھڑے ہونا، نہایت ادب و احترام سے الفاظ ادا کرنا، جیسے وہ خوفزدہ اور دیوی کے محتاج ہوں لیکن رامپورہ کے اس مندر میں میں مختلف منظر دیکھ رہا تھا۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑی حیرانی ہوئی کہ وہ ایسے الفاظ استعمال کر رہے تھے جن سے برابر والوں کو اور اپنے سے بھی کمتر لوگوں کو مخاطب کیا جاتا ہے۔ وہ غصّے میں بھر گئے۔ دیوی پر چلّانا و چیخنا شروع کر دیا۔ اس کو لعن طعن کرنا شروع کیا۔ انھوں نے یہاں تک کہا کہ وہ اس کے مقابلے میں حکومت کو زیادہ قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں اور وہ یہ سب کچھ انتہائی سنجیدگی کے ساتھ کرتے رہے۔ میرا یہ مشاہدہ ان خیالات سے کس قدر مختلف تھا جو ایک تعلیم یافتہ شہری ہندو خُدا اور بندے کے مابین مناسب رشتے کے بارے میں رکھتا ہے۔

مصلحین اور صفائی پیش کرنے والے اکثر یہ بات کہتے ہیں کہ ہندوازم اسلام اور عیسائیت کی طرح تبلیغی مذہب نہیں ہے۔ یہ بات بھی قطعی صحیح نہیں ہے۔ بودھسٹ اور جینیوں کے علاوہ لنگایتوں نے جنھوں نے جنوبی ہند میں بارھویں صدی میں ایک شُسکری اصلاحی فرقے کی حیثیت سے کام شروع کیا تھا۔ اپنی تاریخ کے ابتدائی دور میں اچھوتوں سے لے کر برہمنوں تک بہت سی ذاتوں کے لوگوں کا مذہب تبدیل کرایا۔ لنگایت ایک منظّم فرقہ ہے۔ کرناٹک میں ان کی بہت سی خانقاہیں ہیں۔ مثلاً جنوبی میسور میں نہ صرف لنگایت ان کے پیروکار ہیں بلکہ درمیانی درجے کی غیر برہمنی ذاتوں کے بہت سے لوگ ان کو مانتے ہیں۔ لنگایت مسلسل ان سے رابطہ رکھتے ہیں اور وہ اپنی زندگیاں ان کی ہدایت کے مطابق گزارتے ہیں۔ خانقاہ کا سربراہ ہر پیروکار سے اپنے ایجنٹوں کے ذریعے ایک ٹیکس وصول کرتا ہے۔ یہ صورت حال صرف لنگایتوں تک ہی محدود نہیں عظیم مصلح اور عالم شری رامانوجا آچاریہ کے برہمن بھکتوں نے میسور شہر سے ۲۶ میل دُور میل کوٹے میں ایک خانقاہ قایم کی ہوئی ہے اور اس کے ارد گرد قصبوں اور دیہاتوں کی آبادیوں میں اس خانقاہ کے بہت سے ماننے والے رہتے ہیں۔ اس طرح برہمنوں اور غیر برہمنوں میں بہت سی تنظیمیں ہیں جو صدیوں سے قایم ہیں اور جنھوں نے بے شمار لوگوں کی زندگیوں کو متاثر کیا ہے۔ اس کے باوجود ہم ہندو مذہبی اور فلسفے کی کتابوں میں اکثر پڑھتے ہیں کہ ہندو مذہب تبلیغی مذہب نہیں۔

یہ بات سچ ہے کہ ہندو مسلمانوں اور عیسائیوں کا مذہب تبدیل نہیں کرتے ہیں لیکن خود ہندوازم کے اندر تبدیلیٔ مذہب کا کام ہمیشہ سے ہوتا رہا ہے۔ نیچی ذاتوں اور قبائلی لوگوں پر سنسکرتی تہذیب کے گہرے

اثرات ہوئے ہیں۔ برہمن وغیر برہمن فرقے، وشنومت اور شیومت والے تبدیلیِ مذہب کا کام سرگرمی سے کرتے رہے ہیں۔ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جب لوگوں کو ان کے مخصوص مذہبی عقائد اور عمل کی وجہ سے سزائیں دی گئیں اور تکلیفیں پہنچائی گئیں۔

(۶)

حال میں ہندوستان کے مختلف حصّوں میں دیہی طبقوں کے بارے میں کی جانے والی تلاش و تحقیق سے مستقبل کے مورخ کو دیہی سماجی زندگی کے بارے میں واقعات و حقائق کا وسیع ذخیرہ حاصل ہوگا۔ یہ کسی سیاح کے جلدی میں جمع کیے ہوئے حقائق نہیں۔ یہ ان لوگوں کے جمع کردہ حقائق ہیں جن کو باریکی سے ٹھیک ٹھیک مشاہدہ کرنے کی تربیت دی گئی ہے۔ اس طرح یہ تلاش و تحقیق ہمارے ملک کی سماجی، سیاسی، معاشی اور مذہبی تاریخ میں ایک قابل قدر اضافہ کرتی ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر اس کی قدر و قیمت اور بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ آزادی اور منصوبہ بند ہندوستان میں جو تبدیلیاں ہو رہی ہیں انھوں نے ہماری سماجی زندگی میں ایک زبردست انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ماضی میں ہندوستان مختلف قوموں جیسے مغلوں اور انگریزوں کے حملوں کا نشانہ بنا رہا۔ برطانوی دورِ حکومت میں کچھ تبدیلیاں آئیں۔ آج وہ تبدیلیاں ہمارے سامنے انجام تک پہنچ رہی ہیں لیکن ہم اپنے ماضی سے جس طرح آج مکمل اور بنیادی طور پر رشتہ توڑ چکے ہیں، اس سے پہلے کبھی ایسا نہیں ہوا۔ ہمیں زیادہ سے زیادہ آئندہ دس سال مزید اس سوسائٹی کا مطالعہ کرنا ہے جو تیزی کے ساتھ بنیادی طور پر بدل رہی ہے۔

مورخین اکثر دعویٰ کرتے ہیں کہ ماضی کے بارے میں علم اگر مستقبل کے بارے میں پیشین گوئی کرنے میں مدد نہیں دے سکتا تو کم از کم وہ حال کو سمجھنے میں ضرور معاون ہوتا ہے۔ تاہم ابھی یہ بات اچھی طرح نہیں سمجھی گئی ہے کہ حال کو اچھی طرح سمجھنا اکثر ماضی کے بارے میں آگاہی بخشتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، موجودہ سماجی اداروں کا وسیع پیمانے پر فیلڈ سروے۔ ماضی کے سماجی اداروں کے بارے میں مواد کی تشریح و تعبیر میں مددگار ہوتا ہے۔ تاریخی مواد اس قدر بھرپور، صحیح اور تفصیلی نہیں ہوتا ہے جس قدر کہ ایک ماہر بشریات کا جمع کردہ مواد ہوتا ہے۔ کچھ مخصوص موجودہ طریقہ ہائے عمل کا مطالعہ ماضی کے اس طرح کے طریقہ ہائے عمل کی تفہیم میں اضافہ کرتا ہے لیکن اس کام میں غیر معمولی احتیاط برتنے کی ضرورت ہے ورنہ تاریخ اس طرح مسخ ہو جائے گی کہ اس کی شکل پہچانی نہیں جائے گی۔ اگر اس سلسلے میں احتیاط کا

دامن نہ چھوڑا جائے تو اس طریقے سے تاریخی عمل کی کارفرمائی کے بارے میں ہمارے علم میں اضافہ ہوگا۔ مثلاً افریقہ کی مخصوص سوسائٹیوں میں موجودہ خاندانی جھگڑوں کے مطالعے سے ماہرین بشریات اس نتیجے پر پہنچے کہ قدیم اینگلوسیکسن کے زمانے میں خاندانی جھگڑوں کا جو کلاسیکی تصور تھا اس کے اہم پہلوؤں میں تبدیلی کی ضرورت ہے[۱]۔ یہ ممکن ہے کہ آج ہندوستانی گاؤں میں پائے جانے والی پارٹیوں کا مطالعہ کل مقامی سیاسی تاریخ کو سمجھنے میں مدد دے۔

میں سمجھتا ہوں کہ دیہاتوں کے بارے میں وسیع پیمانے پر مطالعے کی اہمیت کے سلسلے میں میں کافی کچھ لکھ چکا ہوں۔ آج ہندوستان کے مختلف حصوں میں یہ مطالعے کیے جا رہے ہیں۔ ماہر بشریات کے لیے دیہات ایک اہم مشاہدے کا مرکز ہیں جہاں بیٹھ کر وہ اس سماجی عمل اور ان مسائل کا تفصیلی مطالعہ کرسکتا ہے جو ہندوستان کے زیادہ تر حصوں میں درپیش ہیں۔ ماہر بشریات ایک یا دو سال کے لیے گاؤں میں جاکر رہتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ عجیب و غریب اور دم توڑتے ہوئے رسم و رواج اور عقائد کے بارے میں معلومات فراہم کرنا چاہتا ہے بلکہ وہ نظریاتی سماجی مسئلے کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اور اس کا اہم ترین مقصد انسانی سماجوں کی نوعیت کے بارے میں بڑھتے ہوئے نظریاتی علم میں مزید اضافہ کرنا ہے۔ یہ نظریاتی علم بالواسطہ فلاحی کاموں کی کامیابی میں معاون ہوتا ہے۔ یونیورسٹیوں میں مناسب تنظیمیں ہیں جو اس طرح کی تلاش و تحقیق کے کام کرتی ہیں۔ حکومت کو سماجی بشریات اور سماجیات کی تدریس و تحقیق کے سلسلے میں اساتذہ کا تقرر کرنے میں ان کی مالی امداد کرنی چاہیے۔ افادی تحقیق پر زیادہ زور دینا اس کے مقصد کو ہی فنا کر دینا ہے اور اس کی وجہ سے ہماری یونیورسٹیوں کا ذہنی معیار اور زیادہ پست ہو جائے گا۔

اب میں ان چند مسائل کا ذکر کروں گا ماہرین بشریات پچھلے دس سالوں سے جن کا مطالعہ کر رہے ہیں یا تقریباً کر چکے ہیں۔ ایک ماہر بشریات سالقہ غیر بارانی گاؤں کی زندگی پر آبپاشی اور اقتصادی فصلوں کے اثرات کا مطالعہ کر رہا ہے۔ ۱۹۳۰ء کے دوران اس علاقے میں ایک شوگر فیکٹری قائم کی گئی تھی۔ زیر بحث گاؤں کے لوگ فیکٹری کے لیے کچھ گنا اگا لیتے تھے۔ اس گاؤں کا مطالعہ معیشت زر اور صنعت کاری

---

[۱] Max Gluckman, Political Institutions, Institutions of Primitive Society, Edited by E.E.Evans-Prititiand, Oxford 1954, PP 745

کے لحاظ سے دیہی سماجی زندگی پر مرتب ہونے والے اثرات پر بھی روشنی ڈالے گا۔ ایک دوسرے ماہر بشریات نے آڑیسہ میں کسانوں کی معاشیات کے اثرات کا مطالعہ کیا ہے۔ ایک دوسرا گجرات کے بہت سی ذاتوں پر مشتمل گاؤں کا مطالعہ کر چکا ہے۔ اس گاؤں میں ہر بڑی ذات کے بارے میں دو سو سال پرانے شجرے موجود ہیں۔ یہاں ماہر بشریات کا مقصد کاشتکاروں کے طبقے پر تحریری یا تاریخی روایت کے اثرات کا مطالعہ کرنا ہے۔ ۱۹۴۸ء میں رامپورہ گاؤں کا مطالعہ کرنے کا میرا مقصد اس گاؤں میں آباد ۱۹ ذاتوں کا ایک دوسرے کے تئیں طرز عمل کا تفصیلی جائزہ لینا تھا۔ مجھے یہ اعتراف کر لینا چاہیے کہ میں ذات پات کے بارے میں پڑھتے پڑھتے اکتا چکا تھا۔ کچھ لوگوں کو یہ تعجب ہوگا کہ ذات پات کے ادارے میں اس قدر دل چسپی کے باوجود کسی نے بھی اس مختلف ذاتوں والے گاؤں میں جاکر رہنا اور ذاتوں کے درمیان باہمی طرز عمل کا تفصیلی جائزہ لینا مناسب نہیں سمجھا۔ میں یہ بھی جاننا چاہتا تھا کہ ذاتوں کا نظام گاؤں کے زمینی ملکیت کے طریقے پر کس قدر اثر انداز ہوتا ہے۔

میں اپنے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ جداگانہ دیہاتوں کے سماجیاتی مسائل کا مطالعہ بے حد مفید اور اہم ہے۔ میں یہ تو نہیں کہتا کہ تمام سماجیاتی مسائل کا صرف گاؤں میں رہ کر ہی مطالعہ کیا جا سکتا ہے لیکن جن مسائل کا جداگانہ دیہاتوں یا قریب قریب آباد پڑوسی دیہاتوں کے چھوٹے مجموعے میں رہ کر مطالعہ کیا جا سکتا ہے ان سے ہمیں ہندوستانی دیہی سماجی زندگی کے بارے میں گہری بصیرت حاصل ہوتی ہے!

دسواں باب

سماجی علم اور دیہی و شہری سماج کا مطالعہ

پچھلے سو سال سے قدیم سماجوں کا مطالعہ سماجی بشریات کا موضوع رہا ہے، اگرچہ غیر قدیم سماج بھی اس نے اپنے دائرے سے کلیتاً خارج نہیں کیا ہے۔ کلاسیکی یونان و روم اور قدیم ہندوستان، مصر اور چین۔ مورگن، مین، رابرٹسن اسمتھ، فریزر، فسٹل ڈی کالنگیز، ماس اور ہُبر جیسے ماہرین بشریات کی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔ ان لوگوں نے سماجیاتی مسائل کا تاریخی اور ارتقائی پس منظر میں مطالعہ کیا۔ مثلاً سر ہنری مین نے قدیم ہندوستان، یونان و مصر کے قانونی اداروں پر تدوین کے اثرات اور مذہب و قانون کے درمیان باہمی رشتے کا تقابلی مطالعہ کیا۔

سماجی بشریات اپنے موضوع اور طریقۂ کار کے اعتبار سے انفرادی خصوصیات کا حامل مضمون ہے۔ گہرائی سے فیلڈ ورک اس کا طریقہ کار ہے۔ بعض اس طریقے کو 'شریک کار کے مشاہدے' کا نام دینا پسند کرتے ہیں۔ لیوس، ایچ۔ مورگن پہلا عالم تھا جس نے قدیم لوگوں کے بارے میں فیلڈ اسٹڈی کی۔ لیگ آف دی اروکیوس (League of the Iraquois) کے بارے میں اس کی تحقیق ۱۸۵۱ء سے پہلے کیے گئے فیلڈ ورک کا نتیجہ ہے۔ فرانز بوس نے ۱۸۸۳-۸۴ء میں فیلڈ اسٹڈی کے لیے بیفن لینڈ کا سفر کیا اور اے۔ سی ہیڈن نے ۱۸۹۸ء میں 'ٹورلیس اسٹریٹس' کے لوگوں کی زندگی کے مطالعے کے لیے کیمبرج ٹیم کی رہنمائی کی۔

اس موضوع کے سلسلے میں فیلڈ ورک کی روایات دھیرے دھیرے قائم ہوئی گئیں اور آج ماہر بشریات کے لیے اگر زیادہ نہیں تو کم از کم ایک سماج کی فیلڈ اسٹڈی کرنا لازمی ہے (اس اعتبار سے سماجی بشریات دوسرے علوم سے مختلف ہے)۔ فیلڈ ورک پر زور دینے سے اس موضوع کی نوعیت

اور نشوونما پر زبردست اثر پڑا ہے۔ اولاً اس موضوع نے زمین پر اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے ہیں۔ دوئم علمی مقولات کو فیلڈ اسٹڈی کے نتیجے میں حاصل شدہ ایسے کسی بھی انسانی اعداد و شمار سے پرکھا جاتا ہے جو خود کا جمع کردہ بھی ہوسکتا ہے یا کسی دوسرے کا۔ دوسرے عالموں کے اخذ کردہ علمی نتائج کو خود ماہر بشریات کے جمع کیے ہوئے وسیع مواد پر منطبق کر کے ان کو مزید وسعت دی جاسکتی ہے۔ مثلاً مذہب اور سوسائٹی کے باہمی رشتے کے بارے میں ڈرکھیم نے آسٹریلیا کے آدی واسیوں کی مذہبی زندگی کا تجزیہ کرتے ہوئے جو نظریات قایم کیے تھے، انڈمان جزیروں کے سلسلے میں کام کرتے وقت ریڈکلف براؤن نے ان میں مزید اضافہ کیا۔ خود ڈرکھیم نے رابرٹسن اسمتھ سے اثرات قبول کیے۔ اسی طرح آزاندے کے نظریۂ جادو کے سلسلے میں ایوانس، پرٹچارڈ کی تشریح بہت کچھ 'قدیم ذہنیت' سے متعلق لیوی برُہل کے خیالات کی مرہون منت ہے۔

علمی ترقی نے فیلڈ ورک کے کام کو بہتر بنانے میں مدد دی ہے اور فیلڈ ورک نے علمی ترقی میں اضافہ کیا ہے۔ پچھلے پچاس سال سے ترقی پذیر علمی نظریات کا ساتھ دینے کے لیے نئی نئی قسم کا مواد حاصل کرنے اور اس کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرنے کی مسلسل کوشش کی جارہی ہے۔ اب تقریباً اس بات پر سب متفق ہیں کہ ترجمان یا منتخب معاون کے ساتھ چند ہفتے یا چند ماہ زیر مطالعہ لوگوں کے درمیان گزارنے سے ان کی کوئی معتبر یا صاف تصویر ہمارے سامنے نہیں آسکتی۔ ماہر بشریات کو زیر مطالعہ لوگوں کے درمیان کم از کم ۱۲ یا ۱۸ ماہ گزارنے چاہییں۔ ان کی زبان کا مطالعہ کرنا چاہیے اور زیادہ سے زیادہ ان کی زندگی کا مشاہدہ کرنا چاہیے۔ جیسا کہ پروفیسر بارنیس نے لکھا ہے "اپنے پیش رو کے مقابلے میں موجودہ فیلڈ ورکر زیر مطالعہ لوگوں کو کہیں زیادہ اہمیت دینے کی طرف مائل ہے۔"[۱]

سماجی بشریات سے متعلق برطانوی اسکول اب کلچر نہیں بلکہ سماج، سماجی ڈھانچہ اور سماجی آشتوں پر زور دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے فیلڈ اسٹڈی پر زبردست اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ پرانے زمانے میں ماہر بشریات زیر مطالعہ لوگوں کے درمیان مروّج رسم و رواج اور اصولوں کے بارے میں دوسروں کے ذریعے معلومات حاصل کرتا تھا۔ آج کل وہ مزید اس بات کا بھی مطالعہ کرتا ہے کہ یہ رسم و رواج

[۱] See J.A. Barnes, "Social Anthropology in Theory and Practice" in Arts, the Proceedings of Sydney University Arts Association, Vol.I, 1958, Pp47-67

اور اصول کس حد تک عملاً نافذ ہیں اور ان کے توڑنے والوں کو کیا سزائیں دی جاتی ہیں۔ وہ یہ بھی جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ آیا کچھ اصولوں اور رسومات پر زیادہ سختی سے عمل کیا جاتا ہے اور کیا ان کا تعلق دوسرے عوامل جیسے ذات پات، مذہب، نسلی رشتوں اور عمر سے ہے۔ ان کے علاوہ وہ یہ بھی مشاہدہ کرنا چاہتا ہے کہ حقیقت میں کن اصولوں و رسومات کو عزت و احترام سے دیکھا جاتا ہے اور کن کو نہیں اور عوام ان کے بارے میں کیا کیا تبصرے کرتے ہیں۔

زیادہ تر امریکی ماہرین بشریات تربیت اور شخصیت میں دل چسپی رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ بچّے کے ابتدائی چند سالوں کی تربیت کے عمل پر خاطر خواہ توجہ دیتے ہیں۔ آج ایسا کافی مواد جمع کر لیا گیا ہے جو پہلے قابل اعتنا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ 'تربیت اور شخصیت' آج بشریات کی تقریباً علیحدہ شاخ بن گئی ہیں۔

سماجی بشریات کی ایک اور خصوصیت جو اس کو دوسرے علوم سے ممتاز کرتی ہے وہ 'تقابلی طریقہ' ہے۔ پچھلے سو سال میں اس موضوع میں کافی ترقی ہوئی ہے، اس کی وجہ سے 'تقابلی طریقہ' کے تصور میں بھی تبدیلی آئی ہے۔ آج کا تقابلی طریقہ پہلے سے بہت مختلف ہے۔ مین اور میک لینا سے لے کر ریڈکلف براؤن کی کتاب :

Social Organisation of Australian Tribes. تک

اور مورگن کی کتاب :

Systems of Consanguinity in the Human Family. سے لے کر

African system of Kindship And Marraige. تک

تقابلی طریقے میں نمایاں تبدیلی دیکھی جا سکتی ہے۔ اولاً جدید ماہر بشریات اپنے پیش رو کے برعکس تقابلی مطالعے کے سلسلے میں بڑا ہوشیار اور چوکنا ہوتا ہے۔ اپنے اس مطالعے میں وہ قدیم، جدید، دور وسطیٰ اور دُنیا کے کسی بھی خطّے کے سماجوں کا احاطہ کرتا ہے۔ جدید ماہرین بشریات کے پاس معلومات کا بے پناہ ذخیرہ ہے اور ایک شخص چاہے کتنا ہی محنتی کیوں نہ ہو، اس کے صرف ایک حصّے پر ہی عبور حاصل کر سکتا ہے۔ جدید ماہرین بشریات اپنے پیش رو کے مقابلے میں اپنے ماخذ کو کہیں زیادہ تنقیدی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ وہ تقابل کو یکساں خطّوں تک محدود رکھتے ہیں اور صرف ایسے ہی خطّوں کا تقابل کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کو ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک دوسرے سے مختلف کلچر والے

خطوں کے مقابلے میں یکساں کلچر والے خطے کے سماج و اداروں کا تقابلی مطالعہ کم پیچیدہ ہے۔
بعض یہ دلیل پیش کریں گے کہ کسی دوسرے سماج کو سمجھنا لازمی طور پر تقابلی ہی ہوتا ہے کیونکہ ایک ماہر بشریات اپنے ہی سماج سے موازنہ اور تقابل کر کے دوسرے سماج کو سمجھ سکتا ہے۔ اگرچہ یہ تقابل الفاظ کا جامہ نہیں پہنتا ہے۔ ایک ماہر بشریات جب کسی فرقے کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کو دو فرقوں کا سہارا لینا پڑتا ہے، ایک تو وہ فرقہ جس میں وہ خود پیدا ہوا ہے اور دوسرا وہ جس کا وہ مطالعہ کر رہا ہے۔ دھیرے دھیرے جونہی دوسرے سماجوں کے بارے میں اس کی واقفیت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، صحیح معنوں میں اس کا طریقہ کار تقابلی ہو جاتا ہے۔ اس کے بغیر وہ خود اپنے سماج اور اپنے زیر مطالعہ سماج سے اپنے کو کافی حد تک غیر جانب دار نہیں رکھ سکتا۔
زیادہ تر لوگوں کو یہ یقین ہے کہ تقابلی طریقہ موثر ہوتا ہے لیکن کچھ ایسے بھی لوگ ہیں جن کے خیال میں وہ تقابل جس کے نتیجے میں عام قوانین بنائے جاتے ہیں لازمی طور پر شکست خوردگی و ناامیدی کی طرف لے جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ تقابلی طریقے کو بے کار سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف ان کا کہنا ہے کہ ایک منظم تقابل زیر تحقیق ادارے کو سمجھنے میں ماہر بشریات کی مدد ضرور کرتا ہے لیکن اس علم کو عام قوانین کے قالب میں نہیں ڈھالا جا سکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک سماج کے ادارے باہمی طور پر ایک دوسرے سے اس قدر مربوط ہوتے ہیں کہ کسی ایک ادارے کو اس کے مجموعے سے نکال کر دیکھنا پورے سماج کی شکل مسخ کرنا ہے۔ ایک ادارے کی اہمیت صرف اسی میں ہے کہ وہ کس طرح سماج کے دوسرے اداروں سے مربوط ہے۔ اگرچہ دو ادارے یکساں نظر آتے ہیں لیکن ایسا ہے نہیں۔ ہر ادارہ سماج کے دوسرے اداروں سے ایک منفرد رشتے میں جڑا ہوا ہے۔ ایک کم تربیت یافتہ ماہر بشریات اداروں کا مطالعہ اسی طرح کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ایک میکینک کار کے حصوں کا معائنہ کرتا ہے۔

چونکہ ایک ماہر بشریات ہی یہ بات جانتا ہے کہ ایک سماج کے مختلف ادارے باہم مربوط ہوتے ہیں۔ اس لیے چاہے کسی ایک مخصوص ادارے ہی کا مطالعہ اس کا مقصد ہو وہ دوسرے تمام اداروں کے بارے میں بھی معلومات حاصل کرتا ہے۔ علاوہ تمام باتیں جو وہ سنتا اور دیکھتا ہے لکھ لیتا ہے۔ اس لیے یہ تعجب کی بات نہیں کہ اس طریقے سے معلومات کا وسیع ذخیرہ جمع ہو جاتا ہے اور ایک سال کے فیلڈ ورک کو قلم بند کرنے کے لیے دس سال کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ایک ماہر بشریات دو تحقیقی منصوبوں پر کام کرتا ہے تو اس کو اپنی عملی زندگی کا بیشتر حصہ یادداشت لکھنے میں ہی صرف کرنا پڑے گا۔ اس کی یادداشتیں اس کے

ضمیر پر بوجھ بن جاتی ہیں اور وہ نہیں سمجھ پاتا کہ وہ اپنی یادداشتوں پر کام کرے یا ان کو نظر انداز کر دے۔ اگر وہ اپنی یادداشتوں پر کام کرتا ہے تو اس کو اپنے پیش رو اور ہم عصروں کے کام کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے اور اگر وہ اپنے نوٹس پر کام نہیں کرتا تو آنے والی نسلوں کے تئیں اپنے فرض کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے۔ کچھ امریکی عالموں نے اس مشکل کا یہ حل نکالا ہے کہ وہ اپنی یادداشتوں کی نقلیں کراکے دوسروں کو تقسیم کرا دیتے ہیں۔ یہ ایک ضروری سمجھوتہ ہو سکتا ہے مگر فیلڈ ورکر کے خود مقالہ لکھنے کا بدل نہیں ہو سکتا ہے۔ اپنی یادداشت پڑھتے ہوئے اس کو وہ واقعات بھی یاد آتے جاتے ہیں جو اس نے قلم بند نہیں کیے ہیں اور کچھ دُشواریاں ایسی آتی ہیں جن کو صرف وہی دُور کر سکتا ہے۔ دوسرے چاہے وہ کس قدر ذہین کیوں نہ ہوں ان کا فیلڈ کا تجربہ ہونے کی وجہ سے ان کی تعبیر و تشریح میں بہت سی کمیاں رہ جاتی ہیں۔

(۲)

۱۹۳۰ء کی دہائی میں چند ماہرین بشریات نے کینیڈا، آیرلینڈ، جاپان اور چین جیسے مہذب ملکوں کے دیہی سماج کا مطالعہ کیا تھا۔ پروفیسر لائیڈ وارنر نے میساچوسٹ (امریکہ) کے ایک چھوٹے سے قصبے کا مطالعہ کیا۔ سماجی ماہرین بشریات کا خیال ہے کہ بشریات کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ دُنیا کے ہر خطے سے تعلق رکھنے والے ہر سماج —— چاہے وہ قدیم ہوں یا جدید یا تاریخی سبھی اس میں آجاتے ہیں۔ شاید آج کی دُنیا میں یہ ناگزیر بھی ہے جہاں 'قدیم' کہلانے والے لوگ اب تیزی سے ختم ہو رہے ہیں۔

ان دیہی طبقوں کا مطالعہ جو وسیع سماجوں کا حصہ ہیں اور جن کے پاس قدیم ترین تاریخی دستاویزات ہیں کافی مفید ہے۔ ان ملکوں سے متعلق تلاش و تحقیق کے کام پر اب تک ماہرین لسانیات و آثار قدیمہ، قدیم اشیاء کے ماہرین، کلاسیکی اسکالر، عربی و سنسکرت کے عالم اور ماہر چینیات کا قبضہ تھا۔ دُنیا ان کی مخلصانہ کاوشوں کی مرہون منت ہے لیکن زیر مطالعہ مُلک اور اس کے کلچر کے بارے میں ان کے نظریات سیکولر اور مذہبی کتابوں، تاریخی عمارتوں اور کتبات پر مبنی ہیں۔ عوام کے سماجی اداروں کے بارے میں بھی معلومات مُبہم مذہبی دُعاؤں، خیالی کہاوتوں اور مذہبی مقننین اور مبصّروں کے متضاد بیانات سے اخذ کی گئی ہیں۔ خاص طور پر قدیم اور وسطی ہندوستان کے علمی مواد کے لیے کوئی مستحکم سلسلۂ واقعات دستیاب نہیں ہے۔ قانون سے متعلق تصانیف کے سلسلے میں یہ واضح نہیں کہ مصنّف کا تعلق کس مقام سے ہے اور وہ جن قوانین کی تبلیغ کر رہا ہے، ان کا ان قوانین و رسم و رواج سے کیا رشتہ ہے؟ دیہاتوں و قصبوں کے لوگ جن پر واقعی عمل پیرا ہیں۔ کیا بادشاہ یا راجہ اپنی سلطنت میں

یکساں قوانین کا نفاذ کرتا تھا، مقننین اور حکمراں کے مابین کیا رشتہ تھا؟ ہندوستان میں تحریری لٹریچر ہی لوگوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے اور اس کی وجہ سے ہندوستانی سماج اور کلچر کے بارے میں 'کتابی نظریہ' وجود میں آیا۔ اس کتابی نظریے کو ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے نے قبولیت بخشی۔ وہ پہلے سے قایم کردہ نظریات کی عینک سے فیلڈ ورک کو دیکھتے ہیں۔ ورن کے تصوّر پر زیادہ توجہ مرکوز کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ 'ذات' کی پیچیدگی اور کثرت اور ان کے باہمی تعلق کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس کی وجہ سے ہندو سماج کے بارے میں ایک بہت سادہ، سخت گیر اور غیر متغیر تصور پیدا ہوا۔

اس کتابی نقطۂ نظر کی وجہ سے ہندو اداروں کے بارے میں نام نہاد تاریخی تشریحیں مقبول ہوئیں۔ اس لیے کسی ذات کے اندر پائے جانے والے چھوت چھات کے خیالات کی تشریح منو یا کسی دوسرے مقنن کے حوالوں سے کی جاتی ہے۔ یہ بھی ایک بالواسطہ مفروضہ ہے کہ ذاتوں میں جو کچھ بھی آج پایا جاتا ہے وہ یا تو مقدّس کتابوں سے لیا گیا ہے یا ان میں پائے جانے والے حقائق کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ مقدّس کتابوں میں پائے جانے والے خیالات کسی ذات کے ادارے سے جس قدر مطابقت رکھتے ہیں اتنا ہی وہ ادارہ مقدّس سمجھا جاتا ہے۔ دراصل مختلف طبقات کے اداروں اور کتابوں کے درمیان جو رشتہ ہے اس کے بارے میں باقاعدگی کے ساتھ مطالعے کی ضرورت ہے۔

ملک کے مختلف طبقوں کے اداروں کا وسیع مطالعہ کتابی نظریے کا توڑ پیش کرتا ہے۔ یہ مطالعہ ہندوستانی سماج کی پیچیدگی اور کثرت اور کتابی نمونے سے اختلاف پر زور دیتا ہے۔ آخر کار ماہرینِ ہندوستانیات کو ہندوستانی سماج کے بارے میں اپنے نظریات کی اصلاح کرنی ہوگی۔ سماجی بشریات کے جدید طریقوں اور نظریات کے ساتھ کیے گئے چھوٹے چھوٹے طبقات کے بارے میں وسیع مطالعات مجموعی طور پر ہندوستان کی سماجی زندگی اور اس کے کلچر کا تجزیہ کرنے میں مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہو رہے ہیں۔ مثلاً کورگ مذہب اور سماج کے سلسلے میں میں نے اپنے مطالعے کے نتیجے میں سنسکرتیت کے تصوّر اور 'ملک گیر، علاقائی اور مقامی شکلوں میں ہندوازم کی تقسیم کے بارے میں جو نظریات قایم کیے وہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں اور وسیع تر مسائل کے لیے مفید پائے گئے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ خیالات تاریخی مواد کا تجزیہ کرنے میں بھی مفید ثابت ہوں۔ ہندوستان جیسے ملک میں 'چھوٹا طبقہ' نہ صرف ایک بڑی ریاست کا حصّہ ہے بلکہ وہ ایک بڑی روایت کا بھی حصّہ ہے۔ اوّل الذکر کا تجزیہ موخر الذکر کو اچھی طرح سمجھنے میں مدد کرتا ہے۔ چھوٹے طبقے کے گہرے مطالعے سے حاصل شدہ یہ فہم و بصیرت کسی اور طریقے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

'ذی اثر یا غالب ذات'، کا تصور وسیع و بلند تر سطحوں پر مسائل کے تجزیہ کے سلسلے میں اہم معلوم ہوتا ہے۔ یہ جدید ہندوستان کی علاقائی سیاسی تاریخ باہمی سیاسی رشتوں اور اسی طرح کے دوسرے مسائل کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

دیہی مطالعات نے ان دستیاب شدہ مخصوص دستاویزات یا ریکارڈس کی اہمیت کو آشکارہ کر دیا ہے جو دیہی سماجی زندگی کے تجزیے کے لیے ناگزیر ہیں اور جو ابھی تک مورخین اور آرکائیوسٹ کی توجہ کا مرکز نہیں بن پائے۔ ان میں تعلقہ اور دیہات کے سرکاری ریکارڈس بھی شامل ہیں۔ آج فیلڈ ورکرس کو ایک ہینڈ بک رکھنے کی ضرورت ہے جس میں ہر علاقے میں پائے جانے والے ریکارڈس کی تفصیل درج ہو۔ سرکاری دستاویز کے علاوہ، ہندوستان کے بہت سے حصوں میں گاؤں کے مکھیا کے پاس جھگڑوں کے تصفیہ اور دوسرے معاملات سے متعلق ریکارڈس موجود ہیں۔ ان ریکارڈس کو جمع اور محفوظ کرنے کی ضرورت ہے اور ان کو تحقیقی کام کرنے والوں کو مہیا کرنا چاہیے۔ دوسری قسم کی دستاویزات پیشہ ور ماہرین لسانیات اور بھاٹوں کے پاس ہیں۔ دیہی اداروں کے مطالعہ کی وجہ سے ماہر بشریات کے لیے ان دستاویزات کی قدر و قیمت بہت زیادہ ہے۔ دستیاب سرکاری و غیر سرکاری دستاویزات سے اس کے فیلڈ ورک میں اضافہ کرنے کی ضرورت ہے۔ خاص طور پر غیر سرکاری ریکارڈس فیلڈ مطالعے کو گہرائی اور صحیح سمت عطا کرتا ہے۔ کوئی بھی فیلڈ ورکر ایسا نہیں ہے جس نے یہ محسوس نہ کیا ہو کہ اگر مقامی تاریخ کا ذخیرہ اس کے پاس ہوتا تو وہ اپنے تجزیے کو کافی حد تک بہتر بنا سکتا تھا۔ دوسری طرف فیلڈ ورک مقامی تاریخ کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

(۴)

ماہرین سماجی بشریات نے اب تک شہری مسائل کے مطالعے کے سلسلے میں کسی خاص دلچسپی کا اظہار نہیں کیا ہے۔ تاہم پچھلے چھ سات سالوں میں ہندوستانی اور غیر ملکی ماہرین بشریات نے کارخانوں اور شہروں کی فیلڈ اسٹڈی کا کام اپنے ذمے لیا ہے۔ سماجی بشریات کے ہمہ گیر طریقہ کار کے لیے تلاش و تحقیق کا یہ موضوع ایک اچھا میدان فراہم کرتا ہے۔ ہندوستان کے مختلف حصوں میں صنعتی مزدور کے سماجی پس منظر کے بارے میں ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ایک جدید کارخانے میں لسانی، علاقائی اور نسلی رشتے کس حد تک کام کرتے ہیں؟ شہروں میں ذات پات کن تبدیلیوں سے دوچار ہوئی ہے اور شہری و دیہی ذاتوں کے درمیان کیا کسی قسم کا تسلسل باقی ہے؟ کیا شہروں میں

مشترکہ خاندان ختم ہوجاتے ہیں؟ یا ان میں تبدیلیاں ہوجاتی ہیں؟ کیا ہم پرانے شہروں (کسی راجا کا قدیم دارالخلافہ یا تیرتھ ستھان) اور جدید شہروں کے درمیان فرق کی نشاندہی کر سکتے ہیں؟ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی پرانے شہر میں کوئی کارخانہ قایم کیا گیا ہے۔ کیا اس کی وجہ سے سماجی رشتوں کے نئے سانچے وجود میں آتے ہیں؟ اور اگر ایسا ہے تو ان کے اور روایتی رشتوں کے درمیان کیا تعلق ہے؟ ذات پات، مذہب، زبان اور دوسرے سماجی بندھن، اقتصادی اداروں، ٹریڈ یونین، امداد باہمی کی تحریک، تعلیم اور سیاست میں شہری آبادکاری کے طرز کو کس حد تک متعین کرتے ہیں؟ یہ کس حد تک فرض کیا جا سکتا ہے کہ جو طاقتیں مغربی شہروں میں برسرِعمل ہیں وہی ہندوستانی شہروں میں بھی کام کر رہی ہیں؟ ہندوستانی شہری زندگی کے بارے میں ہمارا بشریاتی علم نہ ہونے کے برابر ہے۔

گہرائی سے کیے جانے والے فیلڈ ورک کے سلسلے میں ایک دشواری ہے۔ صرف اسی وقت اچھے نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جب زیرِتحقیق فرقہ نسبتاً چھوٹا ہو اور ماہر اکیلا رہ کر وہاں ایک دو سال تک کام کرے۔ ظاہر ہے کہ اس طریقہ کار میں تبدیلی یا وسعت کی ضرورت ہے کیوں کہ بڑے شہروں یا علاقوں یا تاریخی مسائل کے مطالعے کے لیے یہ طریقہ ناکافی ہے۔ آج کل چھوٹے فرقوں اور شہروں یا بڑے طبقات کے مطالعے کے سلسلے میں ایک ناپسندیدہ تقسیم کی جاتی ہے۔ گہرائی سے مطالعہ کرنے کا طریقہ چھوٹے طبقے یا دیہات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جبکہ بڑے طبقوں یا شہروں کے لیے سوال نامے، کیس اسٹڈیز اور شماریاتی طریقے اپنائے جاتے ہیں۔ یہ تقسیم غیر صحت مند ہے۔ اگر سماجی بشریات کا دائرہ شہروں اور بڑے طبقوں کے مسائل تک وسیع کرنا ہے تب محض گہرائی کے ساتھ مطالعے کا طریقہ ناکافی ہے۔ دوسری طرف اس طریقے کو خارج کر دیا جائے تو سوال ناموں وغیرہ کا طریقہ بے معنی و غیر مفید ہو جاتا ہے۔ شہروں و دیہاتوں کی زندگی کے مطالعے کے لیے مختلف طریقے اپنانا ایک ہی مطالعاتی موضوع کے درمیان ناپسندیدہ دیواریں کھڑی کرنا ہے۔

ڈرکھیم کی رہنمائی میں فرانسیسی ماہرین سماجی بشریات نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ خود ڈرکھیم نے آسٹریلی قبائل کے مذہب اور اسی کے ساتھ ساتھ یورپ میں خودکشی کے حادثات کا مطالعہ کیا۔ مارسل ماس نے قدیم اور جدید سماجوں میں تبادلۂ تحائف کے سلسلے میں مطالعہ کیا۔

ماہر بشریات کو معیاری مواد کے سلسلے میں پائے جانے والے جدید رجحان کا خیرمقدم کرنا چاہیے اور ابتدائی شماریاتی طریقوں کا علم اس کے طریقہ کار کا ایک حصہ ہونا چاہیے۔ اس کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کے لیے گہرائی کے ساتھ مطالعے کا طریقہ یا تو قطعی استعمال نہیں کیا جا سکتا

یا دوسرے طریقوں کو اس کے ساتھ شامل کرنا ہوگا۔ کچھ مسائل کے مطالعے کے سلسلے میں ٹیموں کو لگانا پڑتا ہے۔ یہاں یہ بات بتا دینا ضروری ہے کہ ٹیم جس پروجیکٹ پر کام کرنے جا رہی ہے پہلے اس پروجیکٹ کی منصوبہ بندی اور ٹیم کے ارکان کے انتخاب کے سلسلے میں اچھی طرح غور و فکر کر لینا چاہیے۔ ورنہ ٹیم ورک کامیاب نہیں ہو سکتا۔ ٹیم کے ارکان ایک دوسرے سے اچھی طرح واقف ہوں اور ہر شخص کو اس بات کا احساس ہونا چاہیے کہ فیلڈ میں ایک ساتھ مل کر کام کرنے میں ہر شخص کو کافی دشواری اٹھانی پڑتی ہے۔ فیلڈ میں جانے سے پہلے ٹیم کے ممبران کو تھوڑا وقت ایک ساتھ گزارنا چاہیے اور جب وہ فیلڈ میں ہوں تو ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کرنا بھی ضروری ہے۔ عام طور پر جب کئی ماہرین خصوصی ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں تو ان کی کامیابی کے مقابلے میں ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کرنے میں ان کی ناکامی زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔

میں ٹیم ورک کے سلسلے میں پیش آنے والی دشواریوں پر دانستہ زیادہ زور دے رہا ہوں کیوں کہ مجھے ان میں بہت کم قابلِ تعریف باتیں نظر آتی ہیں۔ اس کے بجائے ٹیم ورک کے تئیں مجنونانہ اور مغرورانہ رجحان پایا جاتا ہے۔ ٹیمیں عام طور پر بہت جلدی میں بنائی جاتی ہیں۔ ان کے عملے کے انتخاب پر زیادہ توجہ نہیں دی جاتی اور اس حقیقت سے بھی لوگ باخبر نہیں ہوتے کہ جب مختلف اجنبی لوگ باہم مل کر کام کریں گے تو کس قسم کے مسائل اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ٹیم مسئلے کے تقاضے کے تحت نہیں بنائی جاتی ہے۔ عام طور پر یہ یقین پایا جاتا ہے اور جو کسی حد تک صحیح بھی ہے کہ فاؤنڈیشنس یک نفری پروجیکٹ کے مقابلے میں ٹیم ورک کو ترجیح دیتے ہیں۔ اکثر ایک مسئلے کا انتخاب اس لیے نہیں کیا جاتا کہ وہ اہم ہے بلکہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ اس کو فاؤنڈیشن کی حمایت حاصل ہو جائے گی۔ اس لیے ماہرین سماجی بشریات صرف انھیں مسائل یا پروجیکٹس کا انتخاب کرتے ہیں جن کے بارے میں انھیں یقین ہے کہ ان کے لیے ان کو حکومت یا کسی فاؤنڈیشن یا غیر ملکی ادارے سے مالی امداد مل جائے گی۔ عملی اہمیت کے حامل مسائل ہی کا انتخاب کیا جاتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ عملی اہمیت کا حامل مسئلہ علمی اہمیت بھی رکھتا ہو۔ اس کی وجہ سے سماجی بشریات اور دوسرے سماجی علوم سوشل ورک کے ماتحت آجائیں گے۔ کچھ حضرات اس پہلو کا خیر مقدم کریں گے مگر میری رائے یہ ہے کہ سماجی بشریات کا واحد مقصد قطع نظر ایسے علم کی عملی افادیت کے یہ دیکھنا ہے کہ انسانی سماج کس طرح کام کرتے ہیں اور ان میں کس طرح تبدیلیاں ہوتی ہیں۔

اب تک ماہرین سماجی بشریات نے اپنے فیلڈ ورک کے سلسلے میں شماریاتی طریقوں کا اطلاق کرنے اور مواد کے تعیین کرنے میں چشم پوشی برتی ہے۔ ایسا اس وجہ سے بھی ہوا کہ اب تک ان قدیم قوموں

کے سلسلے میں مطالعات کیے گئے جو پیدائش، موت، شادی، طلاق جیسے واقعات کی تاریخوں کو نہ تو یاد ہی رکھتے تھے نہ ان کا کوئی ریکارڈ ہی ان کے پاس تھا۔ (آج بھی ہندوستان کے مختلف حصوں میں کسان اپنی زندگی کے اہم واقعات کی تاریخیں یاد نہیں رکھتے۔ اس لیے تحقیق کنندہ کا پہلا کام مقامی حادثات جیسے سیلاب، قحط اور کسی بڑے انسان کی موت کی بنیاد پر ایک مقامی سلسلۂ واقعات تیار کرنا ہے) چونکہ آخری دو دہائیوں تک برطانوی اور امریکی ماہرین بشریات یا تو مسئلہ ارتقاء کے قائل (Evolutionists) تھے یا نفوذ پذیریت (Diffusionists) کے۔ اس لیے مواد کے تعین و ترتیب کی طرف ان کا رجحان نہیں تھا لیکن جب سماجی ڈھانچے اور اس کے تفاعل کے بارے میں نظریات نے سماجی بشریات میں مرکزی حیثیت حاصل کر لی تو مواد کی ترتیب و تعین کی ضرورت کو محسوس کیا جانے لگا۔

اس طرح پہلے طریقہ کار میں صرف اتنا بیان کر دینا کافی سمجھا جاتا تھا کہ دو مختلف سماجوں میں پھوپھی کی لڑکی سے شادی کو ترجیح دی جاتی تھی لیکن آج ایک ماہر بشریات یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ کل شادیوں میں پھوپھی کی لڑکی سے کی جانے والی شادیوں کی تعداد کتنی ہے۔ وہ یہ بھی جاننا چاہے گا کہ سگے بھائیوں کی اولاد کے درمیان شادی کی کتنی مثالیں ہیں اور رشتے کے بھائیوں کی لڑکیوں سے کتنی شادیاں ہوتی ہیں۔ وہ یہ بھی معلوم کرنے کی کوشش کرے گا کہ اس قسم کی شادی کے پیچھے کون سے عوامل یا طاقتیں کارفرما ہیں؟ وہ اس اصول سے انحراف کی نظیریں بھی جمع کرے گا اور وہ ان مذاکرات کو بھی قلم بند کرے گا جو اس سلسلے میں ثالثوں اور فریقین کے درمیان ہوئے ہیں۔ وہ اس قسم کی شادی کو دوسرے نسلی رشتوں سے جوڑنے کی کوشش کرے گا۔ آج ایک ماہر سماجی بشریات کے پاس عوام، ان کے مویشیوں، گھر اور پیشوں سے متعلق اعداد و شمار ہوتے ہیں۔ ان اعداد و شمار کے بغیر زیر مطالعہ لوگوں کے رہائشی ڈھنگ اور خاندان کے بارے میں کوئی بھی بامعنی خاکہ تیار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ان نمونوں کا تعلق دوسرے عوامل جیسے آمدنی، پیشہ اور ذات سے ہے۔ مختصر یہ کہ سماجی بشریات کا علم جیسے جیسے اپنی نوعیت و ماہیت میں سماجیاتی ہوتا جاتا ہے مواد کی ترتیب و تعین کی ضرورت کو محسوس کیا جانے لگا ہے۔ سماجی بشریات کا دائرہ بڑے بڑے گاؤں، شہروں، کارخانوں اور خطوں تک پھیلنے کی وجہ سے شماریاتی طریقوں کا زیادہ سے زیادہ استعمال ہوگا۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے ابتدائی شماریاتی طریقوں کا علم ایک ماہر بشریات کے طریقہ کار کا لازمی جز ہونا چاہیے۔

مواد کی ترتیب و تعین اور شماریاتی طریقوں کے استعمال کو دل سے قبول کرنا چاہیے لیکن اس کے

ساتھ ہم یہ اُمید کرتے ہیں کہ یہ عقیدہ راسخ نہیں ہوگا کہ ہر چیز کو ناپا جاسکتا ہے اور یہ کہ جو کچھ ناپا جاسکتا ہے صرف وہی قابل قدر ہے۔ کم از کم اتنا کہا جاسکتا ہے کہ آنے والے بہت سالوں تک سماجی زندگی کی اعلیٰ ترین بصیرت اور اس کا فہم ہم بنا شماریات کے استعمال ہی کے حاصل کرتے رہیں گے۔

سوال ناموں کے زیادہ سے زیادہ استعمال کا خیر مقدم کرنا چاہیے خاص طور پر گہرے مطالعوں کے سلسلے میں۔ سوال ناموں کے استعمال کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تحقیق کنندہ سوال نامہ ہاتھ میں لے کر جواب دہندہ کے پاس جائے اور اس کی موجودگی میں اس کے جوابات قلم بند کرے۔ تحقیق کنندہ کو سوال نامہ زبانی یاد ہونا چاہیے۔ سوال نامہ ہاتھ میں لے کر چلنے کے مقابلے میں زبانی بات چیت سے بہتر نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

ایک ایسا سوال نامہ جس کو ایسے شخص نے تیار کیا ہے جو سوال کرنے میں مہارت رکھتا ہے اور جس کو ایسے شخص نے عملی جامہ پہنایا ہے جو سماجیاتی بشریات سے واقف ہے اور ایماندار و ہوشیار بھی ہے بلاشبہ ماہر بشریات کا ایک مؤثر ہتھیار ہے لیکن صرف اسی پر بھروسہ کرنے کا عام رواج، لمبے لمبے سوال نامے تیار کرنا (میں نے ۱۲۵ صفحات پر مشتمل ایک سوال نامہ دیکھا) اور ایسے تحقیق کنندوں سے ان پر عمل کرانا جن کی مناسب تربیت نہیں ہوئی ہے یقیناً تباہ کن ہے۔ میں نے ایک دیہی علاقے میں دیکھا کہ ایک تحقیق کنندہ بھاری بھرکم سوال نامے کو چھتری کی طرح ہاتھ میں لیے گاؤں میں داخل ہوا۔ اسے دیکھ کر کسانوں میں خوف و ہراس پھیل گیا اور وہ بھاگ کھڑے ہوئے۔ عام طور پر ایک تحقیق کنندہ کے پاس کام بہت ہوتا ہے۔ اس لیے وہ سب کام جلدی میں کرتا ہے۔ اس کی ایمانداری پر شک نہیں کیا جاسکتا ہے، در جلدی میں جمع کیا ہوا یہ مواد سرکاری رپورٹس اور کتابوں میں جگہ پاتا ہے۔ پالیسی بنانے والے اور سماجی سائنس داں اسی مواد پر بھروسہ کرتے ہیں۔ یہ مناسب وقت ہے کہ مختلف علوم سے تعلق رکھنے والے سماجی سائنس دانوں پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی جائے جو اس سوال پر غور کرے کہ مختلف قسم کا شماریاتی مواد جو ہماری سرکاری مطبوعات میں شامل ہے کس حد تک معتبر ہے۔ مشتبہ اعداد و شمار پر کھڑا کیا ہوا کوئی بھی ترقیاتی پروگرام غیر ضروری پریشانیوں اور مایوسیوں کا سبب بنے گا۔

اس سلسلے میں ہندوستان میں ہوئی ان حالیہ تحقیقات کا ذکر بھی ضروری ہے جو مستقبل کے بارے میں ہر سائنس داں کے لیے باعث تشویش ہونا چاہیے۔ اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ تلاش و تحقیق ہر یونیورسٹی ٹیچر کے جملہ فرائض میں شامل ہے لیکن سماجی علوم میں جس قسم کی اور جس طرح تحقیقات کا کام ہو رہا ہے وہ قابل افسوس ہے۔ اولاً سب سے زیادہ خطرناک یہ حقیقت ہے کہ یونیورسٹی کے اساتذہ

کسی مسئلے کا مطالعہ اس لیے نہیں کرتے کہ وہ اہم اور دلچسپ ہے۔ جن مسائل پر یہ اساتذہ کام کر رہے ہیں وہ ان کو کسی ایجنسی یا مرکزی یا ریاستی حکومت یا کسی غیر ملکی دوست کے تفویض کردہ ہیں۔ اکثر و بیشتر حالات میں یہ مسئلہ عقلی حیثیت سے کوئی مسئلہ نہیں ہوتا بلکہ انتظامی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ صحت عامہ کے لیے دیہاتوں میں بیت الخلا تعمیر کرائے جانے کی اہمیت کو میں تسلیم کرتا ہوں مگر اس کو میں عقلی اعتبار سے کوئی اہم مسئلہ نہیں سمجھتا۔ اب تک سماجی علوم کے لیے بہت کم روپیہ مخصوص کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی سائنس دان محسوس کرتے ہیں کہ نہ ہونے سے کوئی نہ کوئی تحقیق بہتر ہے لیکن تحقیقات کے لیے مسائل کے تعین کا کام غیر علمی اداروں پر چھوڑ دینا سماجی علوم کے نشو و نما کے لیے تباہ کن ہے۔ واقعی یہ ایک المیہ ہے کہ بہت کم لوگ اس صورت حال کو غیر صحت مند سمجھتے ہیں۔ ایک خاص خوش فہمی ہے جس کی وجہ سے لوگ اس رُجحان کے خطرناک نتائج کا اندازہ نہیں کر پاتے ہیں۔ یا کیا یہ حقیقت واقعہ ہے کہ ہندوستانی سماجی سائنس دانوں کا ذہن تخلیقی نہیں ہے اور جب ان سے کوئی کہتا ہے کہ یہ ان کے لیے ایک مفاد کا کام ہے تو وہ اس کو خوشی خوشی قبول کر لیتے ہیں؟

ایک نئے قسم کا تحقیقی ڈھانچہ بھی اُبھر کر سامنے آیا ہے۔ کسی ریسرچ پروجیکٹ کے لیے ایک مخصوص ادارہ ہوتا ہے، اس کا افسر اعلیٰ ڈائرکٹر ہوتا ہے جس کی حیثیت ایک علمی منتظم کی ہوتی ہے جو کسی تنظیم یا حکومت سے فنڈ حاصل کرتا ہے۔ اس کے ماتحت ایک ڈپٹی ڈائرکٹر ہوتا ہے جو پروجیکٹ کا انچارج ہوتا ہے۔ اس کے نیچے ایک سپرنٹنڈنٹ ہوتا ہے جو ڈپٹی ڈائرکٹر کی نگرانی میں سوال نامے تیار کرتا ہے اور اعداد و شمار کا تجزیہ اور رپورٹ تیار کرتا ہے اور آخر میں نچلا عملہ یعنی تحقیق کنندہ ہوتے ہیں (ان کو جونیئر اور سنیئر کی حیثیت سے تقسیم کیا جاتا ہے) جو اصل تحقیق کا مشکل اور پیچیدہ کام کرتے ہیں۔ عام طور پر یہ ایم۔ اے یا پی۔ ایچ۔ ڈی کے طلبا ہوتے ہیں اور یہ وہی کام کرتے ہیں جو ان سے کرایا جاتا ہے۔ عام طور پر ڈائرکٹر اہم ترین کاموں میں مصروف ہوتا ہے۔ ڈپٹی ڈائرکٹر ڈائرکٹر کی غیر موجودگی میں کانفرنسوں کی صدارت کرتا ہے۔ آخر میں چھ یا کم ماہ میں رپورٹ لکھی جاتی ہے۔ یہ حقیقت میں عجب ستم ظریفی ہے کہ بہت سی رپورٹیں خانہ پُری کی منزل سے آگے نہیں بڑھ پاتیں۔

کوئی بھی سماجی سائنس داں جو ہندوستان میں سماجی علوم کی صحت مند نشو و نما کے سلسلے میں دلچسپی رکھتا ہے۔ موجودہ صورت حال کا محض ایک تماشائی بن کر نہیں رہ سکتا۔

کچھ بھی ہو اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح سماجی علوم کے شعبوں اور اداروں میں پاکستان
قانون کام کر رہا ہے اسی طرح گریشم قانون تحقیق کے میدان میں برسر عمل ہے۔ ان حالات کے
پیش نظر مستقبل قریب میں سماجی علوم اور بشریات کے سلسلے میں کوئی بھی نمایاں اور اہم
تخلیقی کام نہیں ہونے جا رہا ہے۔ وہ غریبی اور فرصت کے ایام ختم ہوئے جب ایک اسکالر علمی
گمنامی میں رہ کر سیاست دانوں، فلاحی کارکنوں اور منصوبے بنانے والوں سے دور اپنے
کام میں مصروف رہتا تھا۔

گیارہواں باب

ہندو دھرم

ہندو مذہب جیسے پیچیدہ اور غیر منظم مذہب کی تفہیم میں حایل بعض دشواریوں پر پہلے غور کیا جانا چاہیے۔ ہندو مذہب میں کوئی کلیسائی نظام نہیں۔ یہ واضح اور متعین مذہبی اصولوں کا مجموعہ بھی نہیں، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہندو بننے کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ ایک شخص ہندوؤں کی بے شمار ذاتوں میں سے کسی ایک میں جنم لے۔ تاہم پورے برصغیر ہند میں ہندو مذہب نے نئے اور متعدد فرقوں کو اپنے میں ضم کیا ہے اور اس میں تبلیغ کا ایک سلسلہ ہمیشہ سے جاری ہے۔ ہندو مذہب میں بے شمار تضادات پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ اس میں وحدت وجود کے عقیدے کا میلان پایا جاتا ہے تاہم ہندو مختلف اسباب کی بناء پر بے شمار دیوی دیوتاؤں کی عبادت کرتے ہیں۔ عام طور پر ایک وقت میں جس دیوی یا دیوتا کی پرستش کی جا رہی ہو اسے دوسرے تمام دیوی دیوتاؤں پر فوقیت دی جاتی ہے۔ اپنے دیوی یا دیوتا کی برتری و فوقیت کو ثابت کرنے کے لیے مذہبی کتب اور پرانوں سے کوئی نہ کوئی کہانی بھی پیش کی جاتی ہے۔ ہندوؤں کے خاص خاص فرقوں میں ایک خدا کو ماننے کا عقیدہ تو ہے مگر وہ اسے لاشریک تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً شیو کے پیرو شیوجی کو دوسرے تمام دیوتاؤں اور خاص طور پر اس کے خاص حریف وشنوجی سے برتر سمجھتے ہیں۔ اسی طرح وشنو کے پرستار وشنو کو شیوجی پر فوقیت دیتے ہیں لیکن شیو اور وشنو دونوں فرقوں کے برہمن اپنی روزانہ کی عبادت میں ایک شلوک مشترک طور پر ادا کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں "جس طرح آسمان سے برسنے والی ساری بارش بالآخر سمندر میں جا کر مل جاتی ہے اسی طرح کسی بھی دیوتا کے تئیں کی گئی بندگی بالآخر کیشو کو پہنچتی ہے"! لیکن ہندو مذہب کے عظیم

دیوتاؤں بھگوان شیو اور بھگوان وشنو کا تجزیہ کیا جائے تو آخر کار یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک بےصفات اور عظیم تر ذات برہما کا ظہور ہیں۔ ہندو ان مختلف عقاید کو ایک دوسرے کی ضد خیال نہیں کرتے۔ دینیات کے ماہرین خدا کے ہر تصور کو ارتقا کی ایک مخصوص منزل ــــ شخصی یا اجتماعی سے اس کا رشتہ جوڑتے ہوئے ہم آہنگ کر دیتے ہیں۔ تاہم معروضی طور پر مذہب میں خدا کے مختلف نظریوں کے لیے گنجایش کی صلاحیت کی یہ ایک مثال ہے۔ اسی کے ساتھ کسی ایک نظریۂ خدا کی صداقت میں بھی کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔

ہندو مذہب کے طالبان علم کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو زیادہ تر انحصار ادبی وسایل پر رکھتا ہے اور دوسرا وہ ہے جو لوگوں کی مذہبی زندگی کے بارے میں اپنے نجی مشاہدات پر بھروسہ رکھتا ہے۔ اول الذکر کو مزید دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ایک وہ جو نظریہ ہندو وازم اُپ نشدوں، بھگوت گیتا اور تین عظیم گروؤں شنکر، رامانج، مادھو اور ان کے پیروؤں کی تصانیف سے اخذ کرتا ہے۔ یعنی مسلمہ فلسفیانہ تصنیفات سے دوسرے وہ لوگ ہیں جو عوامی ادب جیسے رامائن، مہابھارت پُرانوں اور لوک کتھاؤں پر اپنے نظریے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ جن یورپی عالموں نے ہندو فلسفے کا مطالعہ کیا انھوں نے اس میں بہت کچھ قابل تعریف پایا۔ ان کے اس نظریے کا ہندوستان کے دانشور طبقے پر اچھا اثر پڑا۔ اس سے ہندو مذہب کے ادبی ماخذ پر یقین رکھنے والوں کا یہ عقیدہ زیادہ پختہ ہوا ہے کہ سنسکرت مدس کتابوں پر سنجیدگی سے توجہ کرنے کی ضرورت ہے جبکہ مقبول عوامی رسم و رواج اور اعتقادات قابل اعتنا نہیں۔ اس نظریے کے حامل لوگوں کا تعلق زیادہ تر اعلیٰ ذاتوں سے تھا اور اگرچہ نچی ذاتوں کی تعداد ان سے کہیں زیادہ تھی اس کے باوجود ان کے رسوم و رواج اور عقاید کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اونچی ذاتوں کے لوگوں کو یہ قابل ذکر معلوم نہیں ہوئے۔ انھیں ایک اندیشہ یہ بھی تھا کہ بیرونی دنیا کے لوگ ان نظریات کے باعث انھیں اگر وحشی نہیں تو نیم مہذب ضرور خیال کریں گے۔

وہ لوگ جنھوں نے کہی یا سنی باتوں پر اعتبار کیا وہ ہندو مذہب کے بارے میں کوئی اچھی رائے قایم نہیں کر پاتے۔ ان لوگوں میں زیادہ تر غیر ملکی شامل تھے۔ انھوں نے قدرتی طور پر ہندو مذہب کی ان خصوصیات پر توجہ کی جو ان کے خیال میں یوروپیوں کے لیے زیادہ دلچسپی کا باعث ہو سکتی تھیں۔ ان پہلوؤں کو زیادہ اہمیت دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے انگریزوں سے

ناقابل ہندومذہب کی زیادہ سنسنی خیز باتوں کے بارے میں لکھا۔ چنانچہ انھوں نے ستی، انسانی قربانی، دہکتی آگ پر چلنے، سنتوں و سادھوؤں کے مضحکہ خیز شعبدوں، دیوداسیوں کے لیے متعدد جانوروں کی بھینٹ، خونخوار جیالی دیویوں کی پرستش کے لیے شکتی مت کی مسخ شدہ شکلوں وغیرہ پر زیادہ توجہ دی۔ انگلستان میں ان روح فرسا اور لرزہ خیز بیانات کو چاہے جس رنگ میں قبول کیا گیا ہو تعلیم یافتہ ہندوستانیوں نے اپنے کو وحشی بنا کر پیش کیے جانے پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ اس احساس کا دوہرا ردعمل ہوا۔ ایک طرف وہ روایتی ہندومذہب کی متعدد خصوصیات پر معترض ہوئے اور اس کے نتیجے میں انھوں نے 'برہمو سماج' جیسی اصلاحی تحریکات شروع کیں۔ دوسری طرف ہندومذہب کا دفاع ان کا اخلاقی فرض بن گیا۔ ان میں سے افضل اشخاص نے یہ فرض گہرے مطالعے، ہنرمندی اور قابلیت کے ساتھ انجام دیا لیکن یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکی کہ وہ حق کے سچے متلاشی نہیں بلکہ محض مبلغ تھے۔

اس دور میں طالب علم یا تو غیر معترض مداح یا سنسنی پسند یا مصلح تھے جنھوں نے کسی نہ کسی سبب سے ہندومذہب اور ذات کے بارے میں ناپسندیدہ عناصر پر ہی زیادہ تر ان کی توجہ رہی میں ہندومذہب کی مکمل تائید اور اس کا غیر جانب دارانہ تجزیہ کہیں نہیں ملتا۔ ان میں نہ تعریف ہے اور نہ مذمت۔

(۲)

ہندومذہب کی کوئی ایک تعریف ممکن نہیں کیوں کہ ہندوؤں میں ایسے مشترک عقاید اور اداروں کا فقدان ہے جو انھیں دوسرے مذاہب سے ممتاز کرتے ہوں۔ ذات پات کا رواج ایک اعتبار سے ہندومذہب کی بنیادی خصوصیت ہے لیکن یہ ہندوؤں تک محدود نہیں۔ ہندوستانی مسلمان، عیسائی اور سکھ بھی ذاتوں میں تقسیم ہیں۔ اس کے علاوہ ہندومذہب میں بھی کئی فرقے ہیں جن میں صحیح معنوں میں ذاتیں نہیں ہیں۔

ہر وہ عقیدہ جس کو ہندوؤں کا بنیادی عقیدہ قرار دیا گیا ہندوؤں کے کسی نہ کسی طبقے نے اسے مسترد کر دیا۔ چنانچہ جنوبی ہند کے لنگایتوں کا شیو مت پرستی گروہ نظری طور پر ہندوؤں کے بیشتر بنیادی عقاید کو مسترد کرتا ہے۔ وہ ویدوں کے الہامی ہونے کے بھی منکر ہیں۔ یہ گروہ کرم کے نظریے میں بھی یقین نہیں رکھتا۔ چارواکوں کے ملحد اور نظریہ لذتیت کے حامل گروہ نے ہر

رواتی تصور بقول دھرم کو مسترد کیا لیکن اس پر بھی وہ ہندو رہے گو ان کے مخالفوں نے انھیں بدھ مذہب کے پیروؤں کے زمرے میں شامل کیا۔

یہ کہنا قطعی طور پر صحیح نہیں کہ ہندو ہونے کے لیے ہندو مذہب میں پیدا ہونا فرض کا ہے۔ اس لیے کہ ایک یونانی ہیلیوڈورس (تقریباً دوسری صدی ق-م) کا ذکر بھگوت یعنی وشنو جی کے پیروکی حیثیت سے کیا جاتا ہے اور آریہ سماجی غیر ہندوؤں کو ہندو بنانے یا یوں کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ سابق ہندوؤں کو پھر سے ہندو بنانے کی کوشش کر رہے ہیں لیکن مجموعی اعتبار سے ہندو مذہب میں داخلے کا ایک ہی اہم طریقہ ہے کہ وہ متعدد ہندو ذاتوں میں سے کسی ایک میں جنم لے۔ تاہم یہاں اس امر کو نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ جو غیر ملکی ہندوستان آئے انھوں نے صدیوں یہاں رہنے کی وجہ سے بتدریج ذاتوں کی خصوصیات اختیار کر لیں اور ہندوؤں کے حلقے میں شامل ہو گئے۔

اگرچہ کوئی بھی تصور رواج اور دیوی دیوتا ایسا نہیں جو تمام ہندوؤں میں مشترک ہو اور جس میں وہ غیر ہندوؤں کو شریک نہ کرتے ہوں۔ تاہم ذات پات، شیو اور وشنو جیسے دیوتاؤں کا تصور بھگوان اور کرم اور دھرم جیسے نظریات تمام ہندوؤں میں عام ہیں۔ محض چند طبقے اور افراد ایسے ہیں جن کو ہندو یا غیر ہندو کہنا مشکل ہے۔ مختصراً ایک ہندو کی تعریف کرنا ممکن نہیں۔ تاہم ایک ہندو کی حیثیت سے کسی شخص کی شناخت کچھ دشوار بھی نہیں۔

(۳)

ہندو مذہب کو ذات پات کے نظام سے علیحدہ کرنا ناممکن ہے۔ کٹر ہندو عقیدے کے مطابق رگ وید کے بھجن پرش سکتا میں پہلی بار جس کا ذکر ہے چار ورن یا طبقات اس ماقبل تاریخی انسان یا پرش کے اعضاء تھے جو مقدس قربانی نذر کیے گئے تھے۔ اسی قربانی کے نتیجے میں کائنات پیدا ہوئی تھی۔ برہمن اس کے منہ سے کھتری، اس کے بازوؤں سے ویش اس کی رانوں سے اور شودر اس کے پیروں سے پیدا ہوئے۔ اس بھجن میں اچھوت ذاتوں کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ اس کے علاوہ آواگون کا مسئلہ، یہ تصور کہ ایک جنم کے کیے ہوئے کام اگلے جنم میں انسان کی حیثیت متعین کرتے ہیں کرم، پاپ (گناہ)، پن (ثواب)، موکش (نجات) اور دھرم جیسے بعض مذہبی تصورات ذات پات کے نظام سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر کرم کا تصور

یہ تعلیم دیتا ہے کہ ایک ہندو کا ایک خاص ذات میں جنم اس کی سابقہ زندگی (جنم) میں کیے بعض کاموں کے باعث ہوا ہے۔ دھرم شاستر بتاتے ہیں کہ اگر ایک انسان نیک کام کرتا ہے تو اس کا اگلا جنم اونچی ذات میں ہوگا۔ وہ محاسن اور مراعات سے مشرف ہوگا اور اگر وہ برے کام کرتا ہے تو وہ چھوٹی ذات میں پیدا ہوگا۔ وہ سور یا گدھا بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ روح کی ترقی و تنزلی کا یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ وہ نجات حاصل نہیں کر لیتی۔ مختلف فرقوں کے نزدیک اس نجات کی نوعیت مختلف ہے۔ تاہم ان میں ایک بات مشترک ہے کہ کامل روح پیدائش اور موت کے مسلسل چکر سے نجات پا لیتی ہے اور وہ یا تو خدا کے قریبی اور مسلسل رابطے میں رہتی ہے یا اس کی ذات میں ضم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک خاص ذات میں جنم روح کی اس ترقی کی نشاندہی کرتا ہے جو اس نے بارگاہ ایزدی کی طرف پیش قدمی میں حاصل کی ہے۔ دھرم اخلاق اور مذہبی اصولوں کا مجموعہ ہے۔ یہ ایک حد تک ایک شخص کو اپنی ذات پات کے تئیں اس کے فرائض سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ ایسا عوام ہی نہیں سمجھتے بلکہ بھگوت گیتا جیسی عظیم اور مقبول تصنیف بھی اس نظریے کی تصدیق کرتی ہے۔

پاکیزگی اور ناپاکی کے بارے میں بعض تصورات ہندو مذہب میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ مختلف خطوں اور ذاتوں میں پاکیزگی اور ناپاکی کے اصولوں کی تفصیلات اور شدت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم وہ ہر کہیں زندگی کے ایک بڑے حصّے کا احاطہ کرتے ہیں۔ بہت سے معاملات میں ناپاکی کے تصورات مختلف ذاتوں کے درمیان تعلقات کا تعین کرتے ہیں۔ عام طور پر ہر ذات کے بیاہ کا اپنا طریقہ ہے اور ایک ساتھ کھانا پینا محض اس ذات کے اندر ہی ہوتا ہے۔ ذاتوں کے درمیان کئی قسموں کی پابندیاں ہیں۔ یہ پابندیاں کھانے پینے کی چیزوں کی آزادانہ قبولیت، دوسری ذات میں شادی اور جنسی تعلقات، دوسری ذات کے کسی فرد کو چھونے اور اس کے پاس جانے وغیرہ پر عاید ہوتی ہیں اور ان سب کا تعلق ناپاکی کے نظریے سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان پابندیوں کی خلاف ورزی اونچی ذات کے فرد کو ناپاک و نجس کر دیتی ہے اور اسے خلاف ورزی کی نوعیت کے مطابق معمولی یا سخت کفّارہ دینا پڑتا ہے۔ ان معاملات میں برادری کی پنچایت ہی تادیبی کارروائی کرتی ہے۔

تاہم ناپاکی ذاتوں کے درمیان تعلقات تک محدود نہیں۔ مثال کے طور پر ایک گھرانے یا مشترکہ خاندان کے افراد خاندان میں موت یا اولاد ہونے پر ناپاک ہو جاتے ہیں اور کبھی کبھار تو سارے گاؤں والوں کو دیہی دیوتا کے تہوار کے موقع پر رسمی طہارت کی رسومات سے گزرنا پڑتا

ہے۔ اس کے علاوہ ایک شخص کو عبادت کے ذریعے یا رضاکارانہ برت رکھ کر پاک وصاف ہونا پڑتا ہے۔ یہ اہتمام برہمن ہی کو نہیں اچھوت کو بھی کرنا پڑتا ہے۔ راسخ العقیدہ ہندو اور خاص طور پر اونچی ذاتوں کے لوگ نہانے، برت یعنی روزہ رکھنے، لباس بدلنے وغیرہ کے بارے میں خاص اہتمام کرتے ہیں۔

تاریخی طور پر فرقہ بندی کی تحریکیں ذاتیں بن کر ختم ہوگئی ہیں۔ ہندو مذہب کی تفہیم میں یہ امر خاص اہمیت رکھتا ہے کیوں کہ اکثر ہندوؤں کی مذہبی حیثیت بڑی حد تک ایک خاص ذات میں جنم لینے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جنوبی ہند کی تین برہمن ذاتوں کے بارے میں بھی یہ بات صحیح ہے۔ لہٰذا اگر ایک شخص سمارتھ گھرانے میں پیدا ہوا ہے تو وہ شیو کا بھگت اور خالص 'توحید' (ادویت) کے عقیدے کا پیرو ہے۔ اگر وہ پیدائشی شری ویشنو ہے تو وہ صرف ویشنو (جی) کا بھگت اور 'مشروط توحید' (وششٹ ادویت) کے عقیدے کا ماننے والا ہے اور اگر اس کا جنم مدھو گھرانے میں ہوا ہے تو وہ ثنویت (دویت) میں ایمان رکھتا ہے۔ تاہم یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ کسی خاص گروہ (ذات) میں پیدا ہونے کا مطلب یہ نہیں تھا کہ وہ شخص عقل و دانش کے لحاظ سے بھی ارفع یا اعلا ہوتا۔ اس کا ثبوت مختلف ذاتوں کا عروج و زوال ہے۔

ہمارے سماجی ڈھانچے میں ذات ہی ایک ایسا واحد جز نہیں جس کا تعلق مذہب سے ہے۔ مد تو یہ ہے کہ گاؤں کی برادری اور خاندان یا مشترکہ خاندان بھی جس میں ہندو عام طور پر رہتے ہیں مسلکی جماعتیں ہیں۔ ہر گاؤں کے اپنے دیوتا ــــ عام طور پر دیویاں ہوتی ہیں جنھیں اگر موزوں طریقے پر خوش رکھا جائے تو وہ گاؤں کو وبا اور قحط سالی سے محفوظ رکھتی ہیں۔ گاؤں کی فلاح بہبود کی خبر گیری کرتی ہیں۔ اونچی ذاتوں میں گھرانے کے مرد سربراہ کے مرحوم والدین کو ہر برس مشہور مذہبی رسم شرادھ کے موقع پر کھانا اور پانی پیش کیا جاتا ہے۔ مرحوم دادا اور پردادا اور ان کی بیویاں بھی نذر کیے گئے کھانے میں شریک ہوتی ہیں۔ چودہ نسلوں تک کے آبا و اجداد کی روحیں بھی اس نذر میں سے اپنا حصہ لینے کے لیے آتی ہیں۔

تاہم جہاں تک چھوٹی ذاتوں اور قبیلوں کا تعلق ہے ہر خطے اور ہر جماعت میں یہ رسم مختلف شکل میں پائی جاتی ہے۔ بزرگوں کی پاک روحوں کو شراب اور گوشت نذر کرنا ان میں مشترک ہے۔

زندگی کو چار مراحل یا آشرموں میں تقسیم کرنے کی تائید مقدس کتابوں سے ہوتی ہے۔ آشرم کا یہ اصول گو نظری اعتبار سے اعلیٰ ذاتوں کے سبھی مردوں کے لیے ہے لیکن عملی طور پر یہ بالخصوص

ویدک اور مہابھارت کے دور میں برہمنوں اور کچھ کشتریوں تک محدود تھا۔ زندگی کا پہلا مرحلہ یا آشرم یعنی برہمچریہ ایک گرو کی نگرانی میں تقریباً سولہ سال کی عمر تک ہوتا ہے۔ اس کے بعد لڑکے کی شادی ہو جاتی تھی اور زندگی کا دوسرا مرحلہ یعنی گرہست جیون شروع ہو جاتا تھا۔ اس مرحلے میں اسے قربانیاں دینا ہوتی تھیں۔ جہاں نواز بننا ہوتا تھا۔ بچے خاص طور پر بیٹے پیدا کرنے ہوتے تھے۔ ایک گرہست شخص سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ بڑھاپا شروع ہونے پر وہ علم اور دھیان کے لیے جنگل میں قیام کرے (ون پرستھ)۔ آخری مرحلہ سنیاس کا تھا جس میں اسے دنیا کو تیاگ کر خدا سے لو لگانا اور اپنے تجربے میں آئی صداقتوں کا درس دینا ہوتا تھا۔ اسے جوگیا لباس پہننا اور جوگیوں کی طرح جہاں گشت کی زندگی بسر کرنی ہوتی تھی۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آخری دو آشرموں کے اہل لوگوں میں سے معدودے چند ہی واقعتاً اس مرحلے میں داخل ہو پاتے تھے۔ تاہم دل چسپ بات یہ ہے کہ ان آدرشوں نے ہندوستانی تاریخ کی بعض بہترین روحانی ہستیوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔

انسان کو ان مقاصد کی بھی وضاحت کی گئی جن کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہ مقاصد ہیں ـــــ دھرم (راست کردار)، ارتھ (دولت)، کام (تسکین خواہش) اور موکش (نجات)۔ دوسرے اور تیسرے مقاصد کے حصول کی سعی دھرم کے مطابق ہونی چاہیے۔ پہلے تین مقاصد کا تعلق فرد کے خارج سے ہے لہٰذا انھیں حاصل کیا جا سکتا ہے۔ آخری خلقی ہے اسے محض اپنے آپ کو ظاہر کرنے کا موقع دیا جانا چاہیے (سدھ)۔ چنانچہ ہندو نظریے کے مطابق انسان کے جبلی، اخلاقی اور روحانی سبھی پہلو جاننا اور اظہار پانے کے لائق ہیں۔

(۴)

سماجی ڈھانچہ اور ہندو مذہب کے باہمی تعلق کا کوئی تجزیہ اس عمل کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا جس سے کہ اعلیٰ ذاتوں بالخصوص برہمنوں کا تمدن ملک بھر میں اور بدھ مذہب کے توسط سے غیر ممالک میں پھیلا۔ ان عالی ذاتوں کی زبان سنسکرت تھی۔ اس لیے تمدنی اشاعت کے اس عمل کو یہاں 'سنسکرتائزیشن' (سنسکرت تہذیب کے اثرات) کا نام دیا گیا۔ یہ محض وہی تمدن نہیں تھا جو ہند آریائی اپنے ساتھ مغربی ایشیا سے ہندوستان لائے۔ اس میں اور بھی پیچیدگیاں ہیں۔ اس میں بعض خصوصیات بھی شامل ہو گئی ہیں۔ مثال کے طور پر رگ وید وال

کے زمانے کے برہمن گوشت خور تھے اور سوم رس پیتے تھے لیکن (شاید جینیوں اور بودھوں کے زیراثر) وہ سبزی خور بن گئے اور منشیات سے پرہیز کرنے لگے۔ مذہب کے دایرے میں ہند آریائی ہڑپہ اور دوسری ملکی اور بعض مقامی قبائلی تمدنوں کا میل ہوا۔ یہی ملاجلا تمدن ہندو تمدن کہلایا اور اس نے ان تمام قوتوں کے اثرات قبول کیے جو اس کے تعلق میں آئیں۔

عیسائیت اور اسلام کی طرح ہندو مذہب اعلانیہ طور پر لوگوں کا مذہب تبدیل نہیں کراتا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لوگوں نے ہندو مذہب اختیار نہ کیا ہو۔ ماضی میں ہندو مذہب نے سیتھیوں، پارتھیوں، سفید فام ہنوں یوچی اور دوسرے متعدد غیرملکی طبقوں کو اپنے حلقے میں قبول کیا۔ نیز یہ امر امکانات سے خارج نہیں کہ غیرملکی افراد نے بھی ہندو مذہب اختیار کیا۔ ساری ہندوستانی تاریخ میں الگ تھلگ قبائلی گروہوں اور چھوٹی ذاتوں کے مذہب اور ان کی ثقافت نے سنسکرتی انداز و اطوار اختیار کیے۔ برطانوی دور حکومت میں رسل و رسایل کی ترقی سے اس عمل میں تیزی آئی۔ جنوب میں 'لنگایت' (بارھویں صدی ق۔م) اور گجرات میں سوامی ناتھن جیسے فرقوں نے بھی اپنے اپنے علاقوں کے ہندوؤں میں قدیم تہذیب کی بڑے پیمانے پر ترویج میں حصہ لیا۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ کسی ذات (مثلاً جنوبی ہند کے پنچال یا اسمتھ) نے ذاتوں کے نظام مراتب میں اونچا مقام پانے کے لیے اپنے طرز زندگی کو قدیم تہذیب کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ قدیم تہذیب اور سماجی مرتبے میں اضافے کے مابین گہرا ربط ہونے کی وجہ سے اول الذکر کی کافی مقبولیت ہوئی۔ اچھوتوں کا معاملہ مختلف ہے۔ قدیم تہذیب ان کی حیثیت کو بہتر نہیں بنا پائی۔

قدیم تہذیب کی ترویج سے قطع نظر بعض ہندو فرقوں نے اعلانیہ طور پر لوگوں کو ہندو بنانے کی کوشش کی۔ جب عظیم شنکر آچاریہ (لگ بھگ نویں صدی ق۔م) کی ولادت ہوئی تو ہندوستان کے مختلف حصوں میں بدھ مذہب اور جین مذہب اپنے پورے عروج پر تھے۔ بدھ اور جینیوں دونوں کی ایک جامع راہبانہ تنظیم تھی۔ مذہب تبدیل کرانے میں انھیں کچھ کامیابی اسی تنظیم کے باعث حاصل ہوئی تھی۔ شنکر آچاریہ دینیات کے جید عالم ہی نہیں ایک اعلیٰ منتظم بھی تھے۔ وہ بودھوں کی جدلیاتی کامیابیوں سے مطمئن نہیں ہوئے۔ انھوں نے خالص وحدت الوجود کے عقیدے کی اشاعت کے لیے ہندوستان کے مختلف حصوں میں خانقاہیں قائم کیں۔ شنکر آچاریہ کے بعد رہبانیت ہندو فرقوں کی ایک معین خصوصیت بن گئی۔ رامانج (بارھویں صدی ق۔م) اور

۔دھو (چودھویں صدی ق۔م) دونوں نے مٹھ (خانقاہیں) قائم کیے۔ رامانج نے شری وشنو فرقے کی بنا ڈالی۔ بہت سے جینی شوپنتھی اور چھوٹی ذاتوں کے لوگ اس فرقے میں شامل ہو گئے۔ لنگایت فرقے کی بنا برہمن باسو نے ڈالی۔ اس فرقے کو بھی کنڑ اور تلگو زبان کے علاقوں میں فروغ ملا۔ انھوں نے ہندوؤں اور خاص طور پر غیر برہمنوں کو بلا شرکت غیرے شیو (جی) کی پوجا پر مائل کیا۔

ہندو مذہب صرف اس معنی میں تبلیغی مذہب نہیں کہ اس میں غیر ہندو افراد کو ہندو بنانے کا کوئی اصول اور تنظیم نہیں۔ اس کا ایک جزوی سبب ذات پات کا نظام ہے کیوں کہ کسی ذات کا رکن ہوئے بغیر کوئی شخص سماج میں کوئی مقام نہیں رکھتا۔ اسے دولہن نہیں مل سکتی۔ وہ اپنے بچوں کو کوئی مرتبہ عطا نہیں کر سکتا۔ دوسروں کے ساتھ تعلقات کو با ضابطہ بنانے کے لیے اس کے پاس اصول نہیں۔

(۵)

مختلف اعتقادات کو اپنے اندر جذب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت کے باوجود ہندو مذہب فرقوں کو وقوع میں آنے سے نہیں روک پایا۔ شو اور وشنوان کی تشکیل کی اہم اساس بنے ہیں۔ ہندو نظریہ آفرینش میں ہر بڑے دیوتا کے کئی نام ہیں۔ مثال کے طور پر شیو کو گنگادھر، مہا دیو، ایشور، نیل کنٹھ اور نٹ راج کہا جاتا ہے۔ اسی طرح وشنو کے کئی نام ہیں۔ دیوتا کا ہر نام یا تو کسی دیومالائی واقعے کی طرف اشارہ کرتا ہے جس میں اس نے نمایاں حصہ ادا کیا ہوتا ہے یا اس کے کسی خاص وصف یا پھر دونوں سے وابستہ ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ ہر دیوتا کی ایک شریک حیات ہوتی ہے۔ اس کی پرستش بالعموم اس دیوتا کے ساتھ کی جاتی ہے۔ دیوتا کی طرح اس کے بھی کئی روپ ہوتے ہیں۔ متعدد دیہی دیویوں کو کالی، بھدر کالی، بھگوتی، درگا، چنڈی اور چامنڈی سے ہم آہنگ کیا جاتا ہے۔ یہ دیویاں شیوجی کی شریک حیات پاروتی کی مختلف روپ ہیں۔ پھر شیو کے دو بیٹے گنپتی اور سکند ہیں۔ یہ دونوں خاص مقامی مسلکوں سے متعلق ہیں۔ گنپتی کو زرعی مسلکوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ سکند کو سبرامنیہ کے روپ میں۔ جنوبی ہند کے ناگ پوجا کرنے والوں کا دیوتا سمجھا جاتا ہے۔ جہاں تک وشنو کا تعلق ہے اوتار (لفظی معنی نزول) کا تصور ان کو بعض خاص دیومالائی نیم تاریخی اور تاریخی

شخصیتوں سے وابستہ کیے جانے کا باعث ہوا ہے۔ مثال کے طور پر وشنو جی نے دھرتی کو سمندر سے نجات دلانے کے لیے سور کا روپ (ورِدھا اوتار) دھارن کیا۔ کبھی اس نے راماین کے ہیرو رام کا اور کبھی پرشو رام کا (رام نے جس کو مغلوب کیا) اور کبھی کرشن اور تاریخی ہستی مہا بدھ کا اوتار لیا۔ اوتار کے تصور کے پس پشت یہ خیال کارفرما ہے کہ خدا بدی کو ختم کرنے اور حق کو بحال کرنے کے لیے فوقتاً فوقتاً دھرتی پر دوبارہ جنم لیتا ہے[1] اس لیے یہ فطری امر ہے کہ اوتار کے تصور کو وشنو (محافظ) سے جوڑا جاتا ہے نہ کہ (بھگوان) برہما (خالق) یا شیو سے (جو کہ تباہ کرنے والا ہے)۔

نہ صرف دیوتا، اس کی شریکِ حیات اور اس کے بچوں کو مختلف صورتوں میں پوجا جاتا ہے بلکہ اس جانور یا پرندے (واہن ـــــ لفظی معنی سواری) کی پرستش بھی کی جاتی ہے جس پر وہ سواری کرتا ہے۔ چنانچہ شیو کی سواری بیل، نندی وشنو کی سواری برہمنی چیل گروڑ اور سکند کی سواری مور سبھی پوجے جاتے ہیں۔ کٹر ہندو مویشیوں، برہمنی، چیلوں اور موروں کو مارنے پر معترض ہوتے ہیں۔ چوہوں کی ایک خاص قسم بھی جس پر گنپتی سواری کرتے ہیں مقدس خیال کی جاتی ہے۔

شیو اور وشنو کی پرستش ویدوں کے زمانے سے ہوتی رہی ہے بلکہ اول الذکر کی پرستش تو شاید اس سے بھی پیشتر سے ہو رہی ہے۔ آثار قدیمہ کے ماہروں کو ہڑپہ، موہن جو داڑو سے عضو تناسل سے مشابہ متعدد اشیاء ملی ہیں۔ انھوں نے ان اشیاء کو پیدا کرنے والے شیو کے نشان لنگ سے وابستہ کیا ہے۔ ہڑپہ کی ایک مہر پر بنی ایک شبیہ پشوپتی جانوروں کے سردار کی شبیہ سے وابستہ کی گئی ہے۔ پشوپتی (حیوانات کے سردار) اور شیو کا ایک روپ ہے۔ اگر یہ باتیں صحیح ہیں تو شیو کا مسلک یقیناً ویدوں سے پہلے کے زمانے کا ہے تاہم نام شیو (لفظی معنی ـــــ نیک) کا ذکر ویدوں میں نہیں ملتا۔ ویدوں میں مذکور دیوتا زیادہ تر مظاہرِ قدرت سے متعلق ہیں۔ گرج کے دیوتا رودر کا ذکر رگ وید میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ شیو بعد کو اس کی جگہ لیتے ہیں۔ رگ وید میں وشنو کا ذکر بھی ایک معمولی دیوتا سورج دیوتا کے محض ایک روپ کی حیثیت سے ہوا ہے۔ اہم ویدک دیوتا ورن، مترا، رودر، اندر، اگنی، پرجاتی، سویتار بتدریج اپنی اہمیت کھو دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض ورن اور وشنو جیسے دیوتا اپنی امتیازی خصوصیت یکسر بدل لیتے ہیں اور ان کی جگہ برہما، وشنو اور شیو کی تثلیث ظہور میں آتی ہے۔ برہما کا

---

[1] بھگوت گیتا ۴۔ ۵۔ ۸

ذکر ویدوں میں نہیں ملتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ظہور برہمنوں کے دور میں ہوا۔ بعد کو اس کی اہمیت میں کمی واقع ہوئی اور اب بیسویں صدی میں وشنو اور شیو دو انتہائی اہم دیوتا ہیں۔ گنیش، سکند اور ہنومان کے دیوتا ہنومان بھی بڑے مقبول دیوتا ہیں۔

وشنو یا شیو فرقے کو ہم اصل قرار دینا ضرورت سے زیادہ سادگی سے کام لینا ہوگا۔ ہر فرقہ چھوٹے چھوٹے متعدد عقیدوں سے مل کر بنتا ہے۔ چنانچہ شیو فرقہ لنگ اور پشوپتی کے ہڑپائی ملکوں کے میل، رودر اور شیو کے ویدک مسلک، ہندوستان کے مختلف حصوں میں مروج متعدد مابعد ویدک مسلکوں کے باہم اتصال کو ظاہر کرتا ہے۔ ہر فرقے کی مثال ایک بڑے دریا جیسی ہے۔ جس میں چھوٹی بڑی متعدد ندیاں آکر گرتی ہیں اور ملک کے مختلف حصوں میں مختلف ناموں سے جانی جاتی ہیں۔

شیو اور وشنو فرقوں میں بڑی رقابت رہتی ہے اور مخالف فرقے کی تعذیب کوئی نامعلوم امر نہیں۔ لنگایت اپنے آپ کو ویراشیو یا انتہائی پسند شیو پنتھی کہتے ہیں اور شیو کے علاوہ کسی اور کی پوجا نہیں کرتے۔ اسی طرح شری وشنو اور مادھو صرف وشنو کی پوجا کرتے ہیں۔ تاہم دونوں دیوتاؤں کی مماثلت پر زور دینے کا ایک رجحان بھی پایا جاتا رہا ہے۔ یہ رجحان عوامی اور فلسفیانہ دونوں سطحوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ تری مورتی اور تین سروں والا دیوتا دتاتریہ تین بڑے دیوتاؤں کا امتزاج پیش کرنے کی کوشش کو ظاہر کرتے ہیں۔ شیو اور وشنو کے میل کو مخلوط دیوتا ہری ہر اور موہنی بھسماسر کی پورانک کتھا میں بھی ظاہر کیا گیا ہے۔ اردھ نریشور اس کوشش کی نمائندگی کرتا ہے جو شیو اور پاروتی ایک دیوتا اور اس کی شریک حیات کے علامتی اتحاد کے لیے کی گئی ہے۔ مخالف مسلکوں اور دیوتاؤں کو ملانے کی کوشش شاید فرقہ وارانہ رقابت اور تلخی پر قابو پانے کی کوشش تھی۔

ویدوں کے دور کی مظاہر فطرت کی پرستش نے بتدریج اُپ نشدوں کے تجریدی فلسفیانہ غور و فکر کو راہ دی۔ اس غور و فکر میں کائنات کی ماہیت اور فرد کی روح کی منزل و مقصد جیسے امور کے تئیں ایک ذہنی میلان پایا جاتا ہے۔ اُپ نشد کائنات کی وجودی توضیح کی زیادہ موافقت میں ہیں۔ حالانکہ خدا پرستی اور ثنویت کے تصورات کا اظہار بھی ان میں جگہ جگہ کیا گیا ہے۔ بھگوت گیتا متعدد نظریوں کا امتزاج پیش کرنے والی ایک عظیم تصنیف ہے۔ دوسری باتوں کے ساتھ ساتھ یہ کائنات کی وجودی توضیح اور ایک ایسے شخصی خدا کے عقیدے کے درمیان مصالحت کی کوشش کرتی

ہے جو نیکی اور بدی اور بنی نوع انسان کی فلاح سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ تاہم اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس کے مطابق خدا تک پہنچنے کے تین راستے ہیں۔ یعنی علم (گیان) کا راستہ، کام (کرم) کا راستہ اور محبت یا عقیدت (بھگتی) کا راستہ۔ اس نظریے کے مطابق خدا صرف عالموں کی اجارہ داری نہیں اس تک ہر کوئی رسائی حاصل کر سکتا ہے "عورتیں اور شودر بھی"۔ بھگتی کا تصور گیتا سے پہلے کے زمانے کا ہے۔ یہ ورن کی مناجاتوں اور شنڈلیا اور نرد سوتروں میں بھی مذکور ہے۔ تاہم اسے زیادہ اہمیت موخر الذکر تصنیف میں ملی ہے۔ تب سے بھگتی کے تصور نے ہندو مذہب میں نہ صرف عوام بلکہ دانشوروں کے نزدیک بھی ایک مرکزی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ اسے فلسفیانہ ہندو مذہب میں بھی ایک مقام حاصل ہے۔ سب سے پہلے پنج راتر کے شمالی ہند کے ابتدائی دبستان کے بانیوں نے بھگتی کے وشنوی عقیدے کو اپنے فلسفیانہ نظام کی بنیاد بنایا تھا۔ بھگتی تحریک کا عظیم فلسفی اور مشروط وحدت الوجود کے عقیدے کا پیش کنندہ رامانج، آتما اور پرماتما کے درمیان امتیاز کا بنیادی تصور پنج راتر دبستان ہی سے اخذ کرتا ہے۔

شمالی ہندوستان میں بھگتی تحریک عام طور پر وشنو اور خاص طور پر اس کے اوتار کرشن سے وابستہ کی جاتی ہے جبکہ جنوب میں بھگتی کا ایک نمایاں رجحان شومت اور وشنومت دونوں کی خصوصیت رہا ہے۔ شیو پنتھی نے ناروں اور وشنو پنتھی آلواروں کا تعلق لگ بھگ ایک ہی زمانے (ساتویں ـــــ نویں صدی ق۔م) سے ہے اور یہ امکان سے خارج نہیں کہ ان دونوں نے ایک دوسرے کو متاثر کیا ہوگا۔ ان دونوں دبستانوں کا امتیازی وصف خدا کے تئیں محبت (انبو: تامل میں) کے تصور کو فروغ دینا ہے۔ گناہ اور نااہلیت کا احساس بھگت کو پریشان رکھتا ہے، وہ خدا سے کرپا (رحم) کی التجا کرتا ہے۔ شری وشنوؤں نے کرپا اور سپردگی (پراپتی) کے تصورات پر خاص توجہ صرف کی ہے۔

تامل علاقے سے بھگتی تحریک شمال میں ہندوستان کے ہر حصے میں پھیلی۔ یہ گیتا کے احاطۂ تحریر میں آنے کے بعد سے ہندو مذہب کی ایک اہم قوت بن گئی۔ تاہم تعجب کی بات ہے کہ اس کے باوجود یہ اکثر کہا گیا ہے کہ ہندو مذہب توحید مطلق کے کٹر عقیدے کی حمایت کرتا ہے اور افراد کی مذہبی سرگرمیوں پر کچھ زیادہ توجہ نہیں کرتا۔ وحدت الوجود کے انتہا پسندانہ عقیدے (کیول ادویت) کے حامی شنکر نے بھی دیوی وشنو اور شیو کی حمد و ثنا میں ایسے بھجن لکھے ہیں جن میں الہامی حسن ملتا ہے۔

(۶)

شکتی مسلک کے ذکر کے بغیر فرقہ بندی کا کوئی تذکرہ مکمل نہیں کہا جاسکتا۔ یہ مسلک اپنی انفرادی خصوصیت کے باعث خاص توجہ کا مرکز رہا ہے۔ اس مسلک کے پیرو شکت کہلاتے ہیں۔ یہ شکتی (لغوی معنی 'قوت') کی پوجا کرتے ہیں۔ شکتی، تخلیق کائنات میں مادہ عنصر کی علامت ہے ــــ عام طور پر ہندو دیوتا کی پوجا پہلے کرتے ہیں اور اس کی شریک حیات کی بعد میں، لیکن شکتی پوجا میں صورت اس کے برعکس ہے۔ شکتی پوجا میں مرکزی معبود شیو کی شریک حیات پاروتی ہے۔ پاروتی کے بعض روپ دیوی مہا دیوی جگن ماتا درگا کالی بھگوتی چنڈی ہیں۔ شکتی پوجا میں انھیں کی پرستش ہوتی ہے۔ اس مسلک میں وشنو کی شریک حیات لکشمی کی پوجا شاذونادر ہوتی ہے۔ یہ مسلک سنسکرت تصنیفات تانتروں (لگ بھگ چھٹی ساتویں صدی ق۔م) میں بالتفصیل درج ہے۔ ان میں عظیم دیوی کی مختلف خاص ہستیوں اور اس کے خادموں کا ذکر بھی تفصیل کے ساتھ ملتا ہے۔ شکت دو گروہوں میں تقسیم ہیں جن کو داہنے مسلک' (دکھشنا چاری) اور بائیں مسلک' (وام چاری) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ موخرالذکر انتہا پسند ہیں لیکن ان میں سے بھی بہت کم ایسے ہیں جو بعض تانتروں میں مقررہ پانچ م کے ساتھ اس مسلک پر چلتے ہیں۔ یہ پانچ م ہیں ممسا (گوشت)، متسیا (مچھلی)، مد (شراب)، میتھن (مباشرت)، مدرا (پُراسرار نشانِ انگشت)۔

یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ہم نے یہاں لفظ 'شکتی مسلک' کا استعمال لچک دار معنوں میں کیا ہے، اس لیے کہ متعدد جانداروں کی قربانی اور کبھی کبھار شراب سے دیہی دیویوں (خاص طور پر جنوبی ہندوستان میں) کی رضاجوئی کو بھی اس میں شامل کیا گیا ہے۔ یہ استعمال صحیح نہیں جبکہ سنسکرت کے منتر بھی کثرت سے نہیں پڑھے جاتے۔ تانتروں کے منتروں کا تو خیر ذکر ہی کیا ہے۔

یہ محض عبادت کا ایک دیسی اور قابلِ احترام طریقہ ہے۔ یہ صدیوں سے رواج پذیر ہے۔ عبادت کا یہ طریقہ شاید آریاؤں سے پہلے کے زمانے سے چلا آرہا ہے۔ بنگال، بہار اور آسام کے تعلق سے اس اصطلاح کا استعمال زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ان علاقوں میں دیوی درگا اور کالی دیوی کی پوجا گوشت اور شراب کے ساتھ کی جاتی ہے بلکہ تانتروں سے منتر بھی پڑھے

جاتے ہیں۔

(۷)

جبکہ دانشور طبقے نے اپنی تمام تر توجہ اُپ نشدوں، بھگوت گیتا اور تینوں عظیم آچاریوں اور ان کے پیروؤں کی تصنیفات پر صرف کی ہے۔ عام آدمی کی دینداری کا اظہار پاکیزگی و ناپاکی کے اصولوں کی رسم پرستانہ پابندی سے، خاندان اور ذات کی روایت کے مطابق عبادت سے، سفر کی تفصیلی رسموں کی ادائیگی سے، تقویمی تہواروں کے منانے سے، مرے ہوئے آبا و اجداد اور مقامی دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے روزے رکھنے، اور مذہبی پابندیوں کے بجالانے سے، دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر مذہبی داستانیں (ہری کتھا) سننے اور مقدس دریاؤں اور مشہور دیوتاؤں کے مندروں کی زیارتوں سے ہوا ہے۔ ہر نازک وقت پر جیوتشی سے مشورہ کیا جاتا ہے۔ دیہی علاقوں اور خاص طور پر چھوٹی ذاتوں میں جھاڑ پھونک کرنے والوں اور مقامی دیوی دیوتا کے وسیلے کا سہارا بھی لیا جاتا ہے۔ باہری دنیا کی خصوصیات جیسے پیڑ پودوں اور جانوروں کو مقدس خیال کیا جاتا ہے۔ مختصراً ہندو زندگی کے ہر شعبے میں مذہب کی کارفرمائی موجود ہے۔ اکثر مقبول مذہبی داستانیں اسی امر کی محض بے کیف مثالیں ہیں کہ تقویٰ و پارسائی کا ثمرہ اس زندگی میں اور بعد کو جنت میں کیسے ملتا ہے (سنت اور سادھوؤں کی زندگیاں ان کہانیوں سے بالکل مختلف ہیں جو لازماً دکھ، درد اور جدوجہد کی کہانیاں ہیں۔ یہ بالآخر لطف خداوندی سے سرفراز ہوئے ہیں)۔ اس سے پیشتر ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ مذہب نے سماجی ڈھانچے میں تنقیدی عناصر داخل کئے ہیں ــــ یہ صحیح ہے کہ ملک کے مغربی طرز زندگی اختیار کرنے سے ہندو مذہب کی متعدد خصوصیات میں خلل واقع ہوا ہے لیکن اس نے اس کے بعض دوسرے پہلوؤں کو طہارت و تقویت بھی بخشی ہے۔

(۸)

تمام دوسرے زندہ مذہب کی طرح ہندو مذہب بھی اپنے ابتدائی ادوار سے ہی عصری قوتوں سے متاثر ہوا ہے۔ رگ ویدک آریاؤں کے سادہ اور رجائی مذہب نے برہمنوں کے اثر سے دھیرے دھیرے رسوم پرستی اور اُپ نشدوں کے مابعد الطبیعاتی غور و فکر کو جگہ دی۔ یہ امکان

سے خارج نہیں کہ ہندو مذہب میں جو تبدیلی آئی وہ ایک حد تک ہندوستان میں پہلے سے موجود مسلکوں سے رابطے کی وجہ سے تھی۔ بعض ویدک دیوی دیوتاؤں میں آئی تبدیلیوں کے تعلق سے یہ بات خصوصیت کے ساتھ کہی جا سکتی ہے۔ ہندو مذہب پر بدھ مت اور جین مت کے اثرات کے بارے میں پہلے ہی بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ شنکر کے مخالفوں نے اسے پراچھنہ بدھ یا مخفی بودھ کہا، کیوں کہ ان کے خیال کے مطابق اس نے بعض بودھی تصورات کو اپنے عقیدے میں شامل کر لیا تھا۔ اس کے بعد پھر اسلام کا چیلنج تھا۔ اس کے نتیجے میں شمال میں سکھ مذہب اور آریہ سماج وجود میں آیا۔ بعض حلقوں میں رامانج اور مادھو کے یہاں مسیحی اثرات تلاش کرنے کی بارہا کوشش کی گئی لیکن ان اثرات کو ثابت نہ کیا جا سکا۔ ماضی قریب میں ہندوستان کا عیسائی مذہب اور برطانیہ سے رابطہ قائم ہوا جس کی وجہ سے ہندو ذہنوں میں ایک انقلاب پیدا ہوا۔ حساس ہندو جنھوں نے مغربی تہذیب کو قبول کیا اور بائبل کا مطالعہ کیا تھا، ہندو مذہب کا تنقیدی مطالعہ کرنے لگے۔ اس کے نتیجے میں اصلاحات کا ایک سلسلہ شروع ہوا۔ اصلاحات کا یہ سلسلہ ملک کے آزاد ہونے کے بعد بھی بڑے جوش و خروش کے ساتھ جاری رہا۔ مغرب نے سنسکرت کو دریافت کیا۔ مغربی یا مغرب کے تعلیم یافتہ عالموں نے ہندوستانی تاریخ کو اصولی طور پر پھر مرتب کیا۔ ہندوستانی فلسفہ و آرٹ کی دنیا بھر میں قدر شناسی ہوئی۔ ان سب سے ہندوستان کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچی۔

سرسری مطالعے سے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ہندو مذہب نے مغرب کے ساتھ اپنے رابطے سے پاکیزگی اور قوت پائی ہے۔ مغرب میں سائنس اور مذہب کی آپسی پیکار کے اثرات بڑی شدت کے ساتھ محسوس کیے گئے ہیں لیکن ان کی کوئی مثال اب تک ہندوستان میں دیکھنے میں نہیں آئی۔ "ہندو مذہب کا مستقبل کیا ہے؟" یہ سوال جتنا اہم ہے، اس کا جواب بھی اتنا ہی دشوار ہے۔ متعدد اور متصادم قوتیں بروئے کار ہیں۔ ملک کی منصوبہ بند اقتصادی ترقی، تعلیم کی اشاعت اور ملک میں سوشلسٹ طرز کا سماج قائم کرنے کی خواہش۔ یہ سب باتیں مذہب پر مضر اثرات ڈال سکتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندو مذہب خاص طور پر غیر محفوظ ہے کیوں کہ یہ عیسائی مذہب یا اسلام کی طرح کوئی تنظیم نہیں رکھتا۔ روایت کے تین خاص علمبردار، گاؤں، ذات اور مشترکہ خاندان میں ترقیاتی منصوبوں کے تحت متوقع تبدیلیاں کسی خالص نظریاتی حملے کے مقابلے میں زیادہ موثر اور مفید ثابت ہو سکتی ہیں۔